ARISTÓTELES

METAFÍSICA

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

ARISTÓTELES

METAFÍSICA

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

TOMÁS CALVO MARTÍNEZ



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por Paloma Ortiz.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 1994.
www.editorialgredos.com

Primera edición, 1994.
2.ª reimpresión.

Depósito Legal: M. 21894-2003.
ISBN 84-249-1666-2.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Poligono Industrial. Leganés (Madrid), 2003.
Encuadernación Ramos.

INTRODUCCIÓN

I
FORMA, CONTENIDO Y ORDEN DE LOS LIBROS DE LA *METAFÍSICA*

1. *Forma de los libros metafísicos*

Los catorce libros aristotélicos editados tradicionalmente bajo el título de *Metafísica* no forman un tratado unitario y sistemático, sino una serie de escritos independientes que serían posteriormente agrupados, en parte por Aristóteles mismo y definitivamente por peripatéticos posteriores hasta dar lugar a la forma en que actualmente conocemos la *Metafísica* [1].

Se trata, sin duda, de un conjunto de materiales que no estaban destinados originalmente a su publicación, sino a servir

[1] Como es sabido, la palabra «metafísica» no aparece en el propio Aristóteles. El «más allá» del prefijo *(metá)* apunta, según la interpretación tradicional, tanto al orden de la realidad (estudio acerca de las realidades inmateriales c inmóviles *que se hallan más allá* de las cosas físicas) como al orden del conocimiento (estudio teórico *que ha de iniciarse con posterioridad* al estudio de la física).

La *Metafísica* fue publicada por el peripatético Andrónico de Rodas (s. I a. C.) a quien se debe la ordenación y edición del *Corpus Aristotelicum*.

como soporte para la enseñanza. Por lo general, y con algunas excepciones que posteriormente se señalarán, cada libro presenta el contenido específico de un curso o ciclo de lecciones. Cada uno de ellos constituye un «logos», un «méthodos»: hoy podríamos decir que en cada «logos» o «méthodos» se aborda y expone un «núcleo temático» bien definido. Muy posiblemente la *lectura* de estos textos serviría de base para las «lecciones» dé Aristóteles sobre los temas filosóficos correspondientes[2].

Esta peculiar naturaleza de los libros que, en su conjunto, componen la *Metafísica* plantea al lector y a la crítica no pocos problemas, a la vez que permite comprender más adecuadamente ciertas características de los mismos y de la *Metafísica* en su totalidad. Por lo pronto, y a pesar de su afinidad temática, un libro —o un conjunto de libros— de los que actualmente componen la *Metafísica* podía constituir un curso con su propio planteamiento y con su propio punto de partida que no tiene por qué conectar con lo expuesto en el libro que le precede en la ordenación actual. Además, y en segundo lugar, queda abierta la posibilidad de que la redacción de unos libros y otros no corresponda a una misma época de la vida y de la docencia de Aristóteles. En tercer lugar, y puesto que se trata de materiales utilizados reiteradamente para la docencia en sucesivas ocasiones, resulta perfectamente razonable suponer que el propio Aristóteles introduciría retoques en los mismos al volver sobre ellos, añadiendo o quitando pasajes e, incluso, alterando el orden de su tratamiento. La efectividad de estas posibilidades es hoy comúnmente admitida. Su admisión viene a susci-

---

[2] Sobre la naturaleza y carácter «literarios» de los libros que componen la *Metafísica*, la aportación de W. Jaeger ha sido y continúa siendo, sin duda, la más notable. (Cf. sus libros ya clásicos *Studien zur Entstehunggeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín, Weidmann, 1912) y *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (= *Aristóteles*, trad. de José Gaos, México, F.C.E., 1946).

tar, sin duda, multitud de problemas ulteriores (sobre la cronología de los distintos libros, sobre su composición interna, sobre la relación entre distintas partes de un libro y de cada libro con los demás, etc.), pero al mismo tiempo nos proporciona una perspectiva más amplia, más flexible y mucho más estimulante para el estudio de estos escritos aristotélicos.

2. *El contenido de los libros de la «Metafísica»*

Supuesta la forma de composición que acabamos de describir, cualquier estudio crítico y sistemático de la *Metafísica* de Aristóteles habrá de comenzar inevitablemente por el análisis del contenido y de la estructura de cada uno de los catorce libros que la componen. Dejando a un lado minuciosas cuestiones de detalle cuya discusión nos llevaría más allá de los límites y objetivos de esta Introducción, los distintos libros de la *Metafísica* pueden ser descritos conforme a las indicaciones que a continuación se ofrecen.

El libro I (A) posee un carácter claramente *introductorio*. En él se comienza ofreciendo una caracterización preliminar de la Sabiduría *(sophía)* como conocimiento (a) de lo universal, (b) de las causas y los principios primeros y (c) de la divinidad *(caps.* 1-2). A continuación, y tras proponer brevemente su propia teoría de las cuatro causas, Aristóteles pasa a exponer y criticar las doctrinas que los filósofos anteriores mantuvieron acerca de las causas *(caps.* 3-final), argumentando que todas ellas resultan insuficientes y que no son, en realidad, sino pasos sucesivos hacia el reconocimiento final de cuatro tipos de causas.

El libro II (α: *alpha minor),* el más breve de cuantos se incluyen en la *Metafísica,* contiene algunas indicaciones sobre la pertinencia de considerar a la filosofía como «ciencia de la Verdad» *(cap.* 1), una argumentación sobre la imposibilidad de que las causas sean infinitas *(cap.* 2) y algunas consideraciones de carácter metodológico general *(cap.* 3). No hay en él referencia

alguna a ninguno de los otros libros y ninguno de los restantes libros contiene tampoco referencia alguna a él. Seguramente se trata de notas sueltas que fueron intercaladas tardíamente, una vez consolidada ya la ordenación de los libros de la *Metafísica*. Así lo atestigua con claridad su propio título de *alpha minor*[3].

El libro III (B) *conecta directamente con el libro I* y posee también un carácter *introductorio*. En él se enumeran primero *(c.* 1), y se desarrollan a continuación *(caps.* 2-final), una serie de problemas o «aporias», hasta un total de catorce, con los que ha de enfrentarse «la ciencia que se busca». Viene a ser, pues, algo análogo a un *proyecto de investigación*. Dada su naturaleza, constituye un buen punto de referencia para situar el resto de los libros sobre la base de su relación con las aporías expuestas en él.

El libro IV (Γ) responde —directa o indirectamente— a las cuatro primeras aporias del libro III, aporias de carácter general sobre el objeto de la ciencia cuya constitución se pretende. Se comienza afirmando la existencia de una ciencia universal que estudia «lo que es, en tanto que algo que es» *(tò ón hêi ón)* *(cap.* 1). A pesar de la pluralidad y dispersión de sentidos que comportan el verbo 'ser' y la expresión 'lo que es', tal ciencia es posible en la medida en que todos esos sentidos refieren a uno primero y fundamental que los unifica, la entidad *(ousía)* *(cap.* 2). A continuación se establece que a esta ciencia corresponde ocuparse también de los primeros principios de la de-

[3] La autenticidad de este libro ha sido cuestionada tradicionalmente, al igual que la autenticidad del libro XI (K), al que más adelante nos referiremos. (La atribución usual de *alpha minor* a Pasicles de Rodas sobre la base de una nota contenida en el manuscrito E es cuestionable: tal nota no parece referirse a este libro, sino a *Alpha Maior* (libro primero), según la investigación más reciente.)

Sobre algunos problemas relativos a la autenticidad de los libros II y XI pueden verse los trabajos correspondientes incluidos en: P. Moraux-J. Wiesner (eds.), *Zweifelhulftes im Corpus Aristotelicum*, Berlín, Walter de Gruyter, 1983.

mostración y que el principio supremo de todos ellos es el de No-Contradicción *(cap.* 3). El resto del libro *(caps.* 4-final) se dedica a desarrollar toda una batería de argumentaciones contra los negadores de tal principio.

El libro V (Δ) es una suerte de *diccionario filosófico* en el cual se distinguen los diversos sentidos o usos de ciertos términos, hasta un total de treinta, dedicándose un capítulo a cada término. Muchos de los términos analizados son de gran importancia dentro del léxico aristotélico, pero especialmente relevante es el capítulo séptimo dedicado a distinguir los múltiples sentidos de 'ser' *(einai)* y 'lo que es' *(tò ón)*. Se trata de un libro *totalmente autónomo* que no hace referencia a ningún otro libro de la serie de los metafísicos (los libros VI, VII, IX y X se remiten a él expresamente).

El libro VI (E), en su primer capítulo, *conecta con el libro IV*, con la problemática desarrollada en éste acerca de la ciencia universal de lo que es, en tanto que algo que es. El capítulo segundo se inicia con la enumeración de los distintos sentidos de 'ser' expuestos en el capítulo séptimo del libro V. El resto se dedica a dos de estos usos o sentidos: «ser accidentalmente» *(caps.* 2-3) y ser en el sentido de «ser verdadero» *(cap.* 4).

Los libros VII (Z) y VIII (H) *constituyen una unidad*, forman un amplio «méthodos» dedicado al estudio de la *entidad sensible*. El capítulo primero del libro VII se remite también a la exposición de los múltiples sentidos de 'ser' ofrecida en el libro V para centrarse en las categorías, en la pluralidad de sentidos de 'ser' que comporta la pluralidad categorial, mostrando la primacía de la entidad (οὐσία). Esta tesis de la primacía de la entidad como sentido primero y fundamental de 'ser' es la misma que se establece en el capítulo segundo del libro IV, si bien no se hace referencia explícita alguna a este libro, ni tampoco a la problemática de la ciencia de «lo que es, en tanto que algo que es». Por otra parte, es importante señalar

que en el *cap.* 2 del libro VII Aristóteles señala que su objetivo final, al cual se ordena el estudio de la entidad sensible que va a emprender, es el determinar si existen entidades carentes de materia, inmateriales, más allá de las sensibles.

El libro IX (Θ) se ocupa de los sentidos de 'ser' como ser *en potencia* y *ser en acto*, actualmente. Se trata de los dos sentidos de 'ser' citados en último lugar en el capítulo correspondiente del libro V. El libro IX *se inicia con una referencia explícita a los dos libros anteriores*, con los cuales conecta directamente. El modo de esta referencia indica inequívocamente que estos tres libros (VII, VIII y IX) constituían para Aristóteles un bloque unitario.

El libro X (I) constituye un «méthodos» o tratado *unitario y autónomo* dedicado al estudio de la unidad y nociones afines (identidad, semejanza, igualdad), así como a los distintos tipos de oposición. En el libro IV había establecido Aristóteles que el estudio de estas nociones corresponde a la ciencia universal de «lo que es, en tanto que algo que es». El libro X no hace referencia explícita a ello. Sí que hace referencia al libro III, a una de las aporías expuestas en él, y también hace referencia al libro VII. Por otra parte, ninguno de los libros de la serie de los metafísicos hace referencia alguna al libro X.

El libro XI (K) es un libro extraño que carece de unidad interna. En su presentación actual no puede considerarse un «méthodos». En sus ocho primeros capítulos encontramos una exposición abreviada de los contenidos correspondientes a los libros III, IV y VI. Más que un resumen de éstos parece ofrecer un desarrollo paralelo de la temática correspondiente. La última parte del libro (capítulo 9-12) contiene un extracto de pasajes de la *Física* copiados de un modo prácticamente literal.

El libro XII (Λ) constituye, por su parte, *un tratado autónomo* acerca de la entidad o sustancia y acerca de *la entidad suprema*, inmaterial, inmóvil (Dios). Es el gran tratado «teoló-

gico» de Aristóteles. No hay en él ninguna referencia a ningún otro libro de los que componen la *Metafísica*. No conecta, pues, con la serie desde el punto de vista formal.

Los libros XIII (M) y XIV (N) plantean múltiples problemas en cuanto a su composición y cronología. Con todo, presentan una indiscutible unidad temática. En ellos se exponen, analizan y critican distintas teorías acerca de las Ideas y los Números desarrolladas en el ámbito de la Academia platónica (del propio Platón, de Jenócrates y de Espeusipo). Esta discusión se enmarca en el problema fundamental de si existe, o no, algún tipo de entidades inmateriales aparte de las sensibles, cuestión que, como ya hemos señalado, constituía el objetivo último programado y perseguido por Aristóteles al comienzo del libro VII.

3. *El orden de los libros metafísicos*

La pregunta por el orden de los libros de la *Metafísica* puede plantearse de dos maneras distintas. Cabe, en efecto, preguntarse por el orden *cronológico* de los mismos (cuáles de ellos fueron escritos antes y cuáles después, y en qué orden) y cabe también preguntarse por su secuencia *lógica*, por su ordenación desde el punto de vista de sus conexiones doctrinales.

La pregunta por el orden cronológico de los libros de la *Metafísica* no ha encontrado hasta ahora una respuesta capaz de alcanzar un mínimo consenso entre los especialistas, y no me parece previsible que pueda lograrse en el futuro. El esfuerzo más importante en este sentido ha sido el llevado a cabo por W. Jaeger. Sin embargo, la multitud de críticas a que ha sido sometido, juntamente con la variedad de propuestas alternativas que han ido surgiendo con posterioridad, han terminado por rebajar cualquier tentación de entusiasmo al respecto [4].

[4] La investigación acerca del orden «cronológico» de los distintos libros y partes de la *Metafísica* no se plantea, para W. Jaeger, independientemente de

Algo más prometedora es, según creo, la cuestión relativa al orden lógico (o metodológico o, si se prefiere, pedagógico) que es posible encontrar en la serie de los libros metafísicos. Para orientarnos en ella podemos contar con el contenido mismo de los libros, con las referencias y conexiones recíprocas, con la forma en que cada uno de ellos plantea e introduce la temática de que se ocupa. Expondré sucintamente algunas conclusiones a las que, en mi opinión, puede llegarse.

a) Hay cuatro libros cuyo encaje y acomodo en la serie de los metafísicos resultan problemáticos: el libro II *(alpha minor)* que, como veíamos, contiene notas sueltas que parecen más bien la introducción a un curso de física; el libro V (Δ) que contiene un «diccionario filosófico» autónomo al cual se remiten no solamente algunos libros de la *Metafísica*, sino también otros tratados aristotélicos; el libro XI (K) que, como hemos señalado, contiene un agregado de una versión paralela, más concisa, de otros libros de la *Metafísica* y un extracto de algunos pasajes de la *Física;* el libro XII (Λ), en fin, que contiene un tratado general de la entidad *(ousía)* que culmina en la afirmación de una entidad inmaterial e inmóvil como causa última del movimiento del Universo.

b) Prescindiendo de los cuatro citados, los restantes diez libros[5] presentan una coherencia suficiente. Tal coherencia resulta atestiguada de manera satisfactoria por sus referencias a las aporías del libro III y a la distinción de los sentidos de 'ser' catalogados en el libro V *(cap.* 7), así como por sus referencias y conexiones recíprocas.

---

la cuestión de la orientación doctrinal de los mismos. Véase, más abajo, en esta misma Introducción, II, C, 1 («La dualidad irreconciliable de Ontología y Teología»).

[5] Estos diez libros son seguramente los que conformaban la *Metafísica* en diez libros que aparece en la lista del «Anonymus Menagii».

Dentro de estos diez libros cabe distinguir, a su vez y ulteriormente, algunos bloques. Así:

— Los libros I, III, IV y VI forman una secuencia. Con todo, y como hemos señalado, en el capítulo segundo del libro VI parece producirse un giro en la exposición, en cuanto que en él se toma *un nuevo punto de partida:* la distinción de los sentidos de 'ser' expuesta en V 7[6].
— Los libros VII, VIII y IX constituyen, como veíamos, una unidad. Su conexión con la secuencia anterior viene dada por la tesis de los distintos sentidos de 'ser' expuestos en V 7; en el libro VI se analizaban dos de estos sentidos (ser en el sentido de «ser accidentalmente» y ser en el sentido de «ser verdadero»), en VII-VIII y IX se analizan los dos núcleos restantes de sentidos de 'ser' (las categorías y la entidad, la potencia y el acto). De este modo se viene a obtener *la secuencia usualmente reconocida de I-III-IV-VI-VII-VIII-IX.*
— Quedan, en fin, los libros X, XIII y XIV. Respecto de estos dos últimos parece razonable (1) agruparlos conjuntamente, dada su unidad temática y a pesar de los problemas ya aludidos que plantea su composición, y (2) situarlos a continuación de la secuencia principal indicada: de una parte, es lógico que la discusión de las entidades inmateriales venga a continuación del estudio de las entidades sensibles, como veíamos que indica el propio Aristóteles en VII 2; de otra parte, al comienzo del libro XIII se hace referencia explícita a un tratamiento previo de las entidades sensibles. En cuanto al libro X, hay razones para considerarlo adecuadamente situado donde está y hay también razones para posponerlo tras XIII-XIV. En todo caso, aun

[6] Este cambio en el punto de partida operado a partir de VI 2 ha sido notado por J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 3.ª ed., 1978, pág. 86.

cuando no cabe negar la pertinencia de incluirlo en la *Metafísica*, dada su vinculación temática con el libro III (aporía de la unidad) y con IV 2, tampoco cabe encontrar un acomodo satisfactorio para él en una *ordenación secuencial* de los libros metafísicos[7].

c) Tomemos, pues, como razonable la secuencia propuesta: *I-III-IV-VI-VII-VIII-IX-X-XIII y XIV* (o bien, ...*IX-XIII-XIV y X*). ¿Cómo vinieron a intercalarse los cuatro restantes en el lugar que actualmente ocupan? 1) El caso del libro XII (el tratado teológico) es fácilmente comprensible: el lugar que «lógicamente» cabía asignarle era tras el estudio de las entidades sensibles y, por tanto, tras el bloque VII-VIII-IX. 2) La ubicación del libro V (el «diccionario» filosófico) posee también algún sentido. Como ya hemos señalado insistentemente, la exposición de la pluralidad de sentidos de 'ser' (V 7) se convierte en punto de partida y lugar de referencia a partir del capítulo segundo del libro VI: a modo de conjetura cabe imaginar que por ello se le buscó acomodo inmediatamente antes de éste. 3) Por lo que se refiere al libro II (*alpha minor*), probablemente su carácter general e introductorio llevó a situarlo donde actualmente se encuentra. 4) Finalmente, la ubicación del libro XI resultaba aún más problemática, si cabe. Puesto que contiene un desarrollo paralelo, más breve, de III, IV y VI parecería más razonable (menos ilógico) acomodarlo después

[7] La búsqueda de un orden *secuencial* para los libros metafísicos viene impuesta, no sólo por la búsqueda de su coherencia global, sino también históricamente por la publicación de todos ellos como una única «obra» en la cual cada libro *ha de ir antes o después* de cada uno de los otros. Me pregunto si no convendría sustituir (o, al menos, complementar) la ordenación secuencial mediante una perspectiva *radial* en que los distintos *méthodoi* se desplegarían a partir de un centro (o centros): las aporías del libro III y la doctrina de los múltiples sentidos de 'ser' y de 'lo que es'.

de estos libros. Pero como en su última parte contiene, además, extractos de la *Física*, parecería absurdo colocarlo inmediatamente después de III-IV-VI, puesto que quedaría interrumpida la secuencia de estos libros con el bloque VII-VIII-IX. Había que situarlo más atrás, pero antes, en todo caso, de iniciarse el estudio de la entidad inmaterial. Todo esto son, por supuesto, conjeturas. Tal vez el libro XI encontró así un lugar, un lugar impropio, pero acaso el lugar menos malo que cabía encontrarle dentro del orden secuencial de los libros de la *Metafísica*.

II
EL OBJETO DE LA *METAFÍSICA*

La articulación de los distintos asuntos abordados en la *Metafísica* tiene lugar, fundamentalmente, *en torno a dos núcleos temáticos:* en torno a la noción de «lo que es» *(ón)* (la noción de *ente*, según la traducción latina y conforme a la tradición que de ella deriva), y en torno a la reflexión sobre *la entidad suprema.* El tratamiento de la primera de estas temáticas puede muy bien denominarse «ontología», aun cuando tal nombre no aparezca en Aristóteles y su acuñación sea relativamente tardía en la historia de la metafísica[8]. Por su parte, el es-

[8] La utilización del término 'ontología' no comporta en absoluto que la ontología haya de entenderse conforme a su concepción moderna, de origen racionalista, como «metaphysica generalis» (Wolff), o bien como «analítica del entendimiento» al modo kantiano *(Crítica de la Razón Pura* B303, A247; ya antes Baumgarten, en *Ontología* 1, 4 y 5, la había definido como «ciencia de los primeros principios en el —o del— conocimiento humano»), o bien como ciencia formal del objeto *qua* objeto o de «la objetividad» en general, al modo de Husserl *(Ideas* 8, 10, 119), etc. Por el momento, nos limitamos a reivindicar el uso del término sin prejuzgar la naturaleza de la ontología aristotélica, asunto del que me ocuparé más adelante.

tudio de la entidad primera, inmaterial e inmóvil, puede denominarse «teología» y, de hecho, Aristóteles se refiere a él denominándolo «ciencia teológica» *(epistḗmē theologikḗ)*. El problema de la unidad de la metafísica aristotélica puede, pues, resumirse en el problema de la unidad, o no, de Ontología y Teología. A la relación entre ambas nos referiremos tras describir lo esencial de sendos núcleos temáticos.

A. LA CIENCIA DEL *ÓN HÊI ÓN* (ONTOLOGÍA)

1. *La polisemia del verbo 'ser' y la posibilidad de la Ontología*

En el comienzo mismo del libro IV de la *Metafísica* aparece formulada la conocida declaración enfática según la cual «hay una ciencia que estudia lo que *es*, en tanto que *algo que es (tò ón hêi ón)* y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen» (IV 1, 1003a21-22). Inmediatamente añade Aristóteles que tal ciencia *no se identifica con ninguna de las ciencias particulares*. En efecto, ninguna de las ciencias particulares se ocupa «universalmente de lo que es», sino que cada una de ellas secciona o acota una parcela de la realidad ocupándose en estudiar las propiedades pertenecientes a esa parcela previamente acotada *(ib.* 1003a23-26). Aristóteles propone, pues, la ontología como un proyecto de ciencia *con pretensión de universalidad*, aquella universalidad que parece corresponder al estudio de lo que es, *en tanto que algo que es*, sin más, y no en tanto que es, por ejemplo, fuego o número o línea (IV 2, 1004b6), en cuyo caso nos habríamos situado ya en la perspectiva de una ciencia particular (la física, la aritmética y la geometría, respectivamente).

La constitución de semejante ciencia tropieza inmediatamente, sin embargo, con una dificultad sustantiva y radical. Y

es que la omnímoda presencia, explícita o virtual, del verbo 'ser' *(eînai)* y de su participio *(ón)* en nuestro discurso acerca de la realidad *no garantiza la unidad de una noción* que responda, a su vez, a la unidad de un objeto susceptible de tratamiento unitario y coherente. Sin unidad de objeto no hay unidad de ciencia y sin unidad de noción no hay unidad de objeto. Aristóteles es plenamente consciente de esta dificultad. Frente a Parménides y frente a Platón, Aristóteles *reconoce la polisemia del verbo 'ser'* en sus distintos usos y aplicaciones. Así, el capítulo siguiente (IV 2) comienza estableciendo la tesis de que «la expresión 'algo que *es*' se dice en muchos sentidos» (o bien, «lo que es se dice *tal* en muchos sentidos»: *tò ón légetai pollachôs)* (1033a33), tesis a la cual nunca renuncia Aristóteles. Más bien, a su juicio, toda reflexión acerca del lenguaje y acerca de la realidad ha de partir necesariamente de la constatación y del reconocimiento de este hecho incuestionable.

La aporía a la que se enfrenta Aristóteles, como ha señalado acertadamente P. Aubenque, proviene, en definitiva, del mantenimiento simultáneo de tres tesis cuya conjunción resulta abiertamente inconsistente: 1) *hay una ciencia* de lo que es, en tanto que algo que es, 2) solamente puede haber unidad de ciencia si hay univocidad, *si hay unidad de género*, y 3) la expresión 'lo que es' carece de univocidad, *«lo que es» no constituye un género.* Es obvio que la conjunción de dos cualesquiera de estas tesis comporta, de modo inevitable, la exclusión de la restante[9].

El pensamiento aristotélico no quedó, sin embargo, paralizado definitivamente ante esta aporía. Aristóteles trató de encontrar una saiida que, en realidad, pasaría por *la matización de las dos primeras* de las tesis enunciadas. La matización de

---

[9] Cf. P. AUBENQUE, *Le Problème de l'Être chez Aristote*, París, P.U.F., 1962 (= *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974, 2.ª parte, II, 4, pág. 214).

la segunda tesis es de capital importancia. 'Ser' no comporta, desde luego, una noción unívoca, sino multívoca. No obstante, puntualizará Aristóteles, *su multivocidad no es tampoco la de la pura equivocidad u homonimia.* Entre los distintos sentidos de 'ser' y 'lo que es' existe *una cierta conexión* que Aristóteles compara con la conexión existente entre las distintas aplicaciones del término 'sano'. 'Sano' se dice, al menos, del organismo, del color, de la alimentación y del clima, y en cada caso se dice de un modo distinto: del organismo porque en él *se da* la salud, del color porque *es síntoma* de salud, de la alimentación y del clima porque, cada cual a su modo, *son favorables* a la salud. Pero en todos estos casos hay una cierta conexión: *la referencia,* en todos y cada uno de ellos, a lo mismo, *a la salud.* Así ocurre, a juicio de Aristóteles, con el verbo 'ser' y con su participio, 'lo que es', como se explica en el siguiente texto: «de unas cosas se dice que son por ser entidades *(ousíai),* de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad» (IV 2, 1003b6-10).

Las diversas significaciones de 'lo que es' poseen, por tanto, la unidad peculiar que adquiere una multiplicidad en virtud de *su referencia común a algo uno (pròs hén),* la referencia a una misma cosa (en el ámbito de lo real) y a una misma noción o significado (en el ámbito del lenguaje): referencia a *la salud* en el ejemplo utilizado y referencia a *la entidad (ousía)* en el caso de la indagación ontológica. Semejante forma de unidad comporta, pues, un término (y una noción) fundamental que es *primero* y que es *universal* en la medida en que siempre se halla referido o supuesto en cualquier uso del verbo 'ser'. Aristóteles habla de referencia «a una única naturaleza» *(mían tinà*

phýsin: 1003a34), y también de referencia a un único *principio (arché):* «así también 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio» (1003b5-6).

En consonancia con esta interpretación matizada de la polisemia de 'ser' y 'lo que es', Aristóteles matiza también la segunda de las tesis a que más arriba nos referíamos, es decir, la tesis de que solamente puede haber ciencia, unidad de ciencia, si hay univocidad, si hay unidad de género. Aun cuando no sea genérica en sentido estricto, *la unidad de referencia posibilita también la unidad de una ciencia:* «corresponde, en efecto, a una única ciencia estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza, pues éstas se denominan también en cierto modo, según un solo significado. Es, pues, evidente que el estudio de las cosas que son, en tanto que cosas que son, corresponde también a una sola ciencia» (IV 2, 1003b12-16). Por lo demás, y puesto que en tales casos hay siempre algo que es *primero* (el término *común* de referencia, la entidad o *ousía* en nuestro caso), es lógico que la ciencia así constituida se ocupe de manera prioritaria y fundamental de aquello que es primero: «ahora bien, en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denominación correspondiente. Por tanto, *si esto es la entidad, el filósofo debe hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades» (ib.* 1003b16-19).

2. *Los distintos sentidos de 'ser' y 'lo que es'*

La unidad de referencia *(pròs hén)* en que Aristóteles fundamenta la ontología comporta, de suyo, la consideración del esquema de las categorías como *matriz fundamental de las significaciones* del verbo 'ser' y, en consonancia con ello, como

clasificación básica de los distintos tipos de realidad: de una parte, *la entidad* que se expresa en la categoría primera y fundamental; de otra parte, las determinaciones accidentales *de la entidad* (cantidad, cualidad, etc.) que se expresan en una variedad de predicados que no dicen *qué es*, sino de qué tamaño, con qué cualidades, dónde, cuándo, etc. *es* (o está) la entidad a la cual se atribuyen.

Pero además de las significaciones correspondientes a las distintas categorías, Aristóteles menciona y distingue otros usos y significaciones del verbo 'ser'. El texto canónico y más completo al respecto es el correspondiente al capítulo séptimo del libro V. En él se distinguen las siguientes significaciones de verbo «ser»:

a) A veces, dice Aristóteles, utilizamos el verbo 'ser' para expresar que algo ocurre casualmente, *accidentalmente (katà symbebēkós)*, como cuando decimos que el matemático *es* músico, o que el músico *es* matemático. Entre «ser músico» y «ser matemático» no hay, señala Aristóteles, conexión necesaria alguna. Que un individuo humano sea músico y matemático «no ocurre ni siempre ni la mayoría de las veces», en expresión de Aristóteles. Se trata de una *coincidencia* que no es subsumible bajo regla general alguna.
b) Están, en segundo lugar, *las categorías*, «las distintas figuras en la predicación» que, por sí mismas, expresan otras tantas significaciones de 'ser' [10].
c) Además, y en tercer lugar, 'es' se usa en el sentido de «es verdadero», «es verdad», y 'no es' en el sentido de «es falso». De esta manera, si ante la pregunta «¿pero es músico Sócrates?» contestamos «sí, *es* músico», el 'es' adquiere

[10] Sobre la afirmación aristotélica de que las categorías expresan, *por sí*, distintos sentidos de 'ser', cf. *infra*, V 7, n. 31 *ad loc*.

claramente un sentido enfático veritativo: «sí, *es verdad* que es músico».

d) 'Ser' y 'lo que *es*' significan, en fin, bien lo que es *en potencia*, bien lo que es *ya plenamente realizado, en acto.*

En el libro VI, a partir del capítulo segundo, se toma como punto de partida esta misma clasificación de las significaciones de 'ser'. Tras enumerar los cuatro ámbitos de significaciones que hemos señalado (VI 2, 1026a32-b2), Aristóteles pasa a ocuparse sucesivamente, en el resto de este libro, de los sentidos de 'ser' como «suceder accidentalmente» *(caps.* 2 y 3) y como «ser verdadero» *(cap.* 4). En cuanto al primero, Aristóteles argumenta que lo que es o sucede accidental o casualmente *no puede ser objeto de tratamiento científico* ya que, como decíamos, no resulta subsumible bajo una regla o ley de carácter general. En cuanto al segundo, Aristóteles *lo excluye del ámbito de la ontología*, argumentando que la verdad tiene lugar en el pensamiento que afirma y niega, y no propiamente en las cosas, no en la realidad. Quedan, pues, para la ontología las categorías y las nociones de potencia y acto.

Potencia y acto (es decir, *ser* algo potencialmente y *serlo* actualmente, de modo efectivo) son estudiados en el libro IX de la *Metafísica*. Estas nociones fueron introducidas originalmente por Aristóteles en el ámbito de la *física*, para explicar la posibilidad y naturaleza del movimiento, el cual vendría finalmente a ser conceptualizado como «actualización de lo que está en potencia en cuanto tal». Pero el alcance de estas nociones *desborda el ámbito del movimiento*, como el propio Aristóteles señala al afirmar que «la potencia y el acto van más allá de sus significados relacionados exclusivamente con el movimiento» (IX 1, 1046a1-2). Potencia y acto alcanzan también a la estructura de la realidad, de la *ousía* o entidad compuesta de materia y forma: aquélla es potencia; ésta es acto, realización

plena. Este doble ámbito de aplicación comporta el carácter *analógico* de tales nociones: «no todas las cosas se dice que están en acto del mismo modo, sino de modo análogo... En efecto, unas son acto como el movimiento en relación con la potencia, otras lo son, a su vez, como la entidad en relación con cierto tipo de materia» (IX 6, 1048b6-9).

Por lo demás, y en este mismo contexto (IX 6, 1048b11-15), Aristóteles introduce una interesante distinción entre dos tipos de actividad a las que se propone denominar, respectiva y simplemente, «movimientos» *(kinéseis)* y «actos» *(energéiai)*. Los movimientos se caracterizan por *poseer un fin distinto de ellos mismos* (así, no se edifica por edificar, sino para hacer una casa) y, por tanto, cesan una vez que se ha alcanzado el fin al cual están ordenados (el acto de edificar finaliza una vez que la casa ha quedado edificada). Por el contrario, aquellas acciones a las que aquí propone Aristóteles denominar simplemente «actos» *no están ordenadas a un fin distinto de ellas mismas*, ellas son propiamente el fin y, por tanto, no tienen, de suyo, por qué cesar. Aquellas acciones son inacabadas, incompletas; éstas son completas, cabales: «en efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado... Por el contrario, uno ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. *A esto lo llamo yo acto y a lo otro, movimiento*» (1048b30-35).

3. *La entidad (ousía)*

El término primero que garantiza la unidad *(pròs hén)* de las distintas significaciones de 'ser' y 'lo que es' es, como veíamos, la entidad o *ousía* que se expresa en la primera y fundamental de las categorías. Y puesto que, como también veíamos, «la ciencia se ocupa de lo primero», *la ontología ha de ocuparse fundamentalmente de la entidad.*

Esta parte de la indagación ontológica (el estudio de la entidad) es llevada adelante por Aristóteles en los libros VII y

VIII de la *Metafísica.* El capítulo inicial del libro VII se dedica a establecer *la primacía de la entidad*[11] en el ámbito de lo que es, de lo real, y a señalar cómo, en consecuencia, *la pregunta* acerca de «lo que es» viene a reducirse a la pregunta «¿qué es la entidad?» (1028b2-4). En el resto de este largo libro, juntamente con el siguiente, se lleva a cabo una laboriosa indagación acerca de la *ousía* o entidad, *centrada fundamentalmente en el estudio de la entidad sensible, material.*

No es posible (ni necesario, seguramente) recorrer ahora en detalle el contenido completo de estos libros. Bastará con algunas indicaciones cruciales acerca de los caminos por los que se despliega la indagación aristotélica al respecto.

a) De acuerdo con su modo habitual de proceder, Aristóteles comienza distinguiendo los varios significados (usos, aplicaciones) de la palabra 'ousía' en el ámbito de la lengua filosófica; se dice que la *ousía* o entidad *de cada cosa* es ⟨1⟩ su esencia, y también ⟨2⟩ el género y ⟨3⟩ la especie que delimitan su ser, y además, ⟨4⟩ el sujeto o sustrato. Con el estudio de este último rasgo inicia Aristóteles su análisis, ya que «entidad parece ser, en grado sumo, *el sujeto primero (tò hypokeímenon prôton)*» (VII 3, 1029a12). Entidad es, pues, el *sujeto primero*

---

[11] Aristóteles subraya que la entidad posee una *triple prioridad* respecto del resto de las cosas que son, las cuales no son sino determinaciones *de* la entidad: prioridad en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. a) En cuanto al tiempo, porque *solamente la ousía es «capaz de existencia separada» (choristé),* es decir, solamente ella es *subsistente,* mientras que el resto (cantidad, cualidad, etc.) carecen de subsistencia, dependen de la entidad en su ser. b) La entidad posee prioridad en cuanto a la noción, ya que *en la noción de las demás está incluida necesariamente la noción de la entidad.* Estas dos formas de prioridad se corresponden seguramente con los dos rasgos de «lo primero» que aparecen en el texto de IV 2 más arriba citado: «la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero, es decir, de *(a) aquello de que las demás cosas dependen y (b) en virtud de lo cual reciben la denominación correspondiente»* (1003b16-17).

(o último): sujeto o *referente último* de nuestro discurso acerca de la realidad y, paralelamente, sujeto o *sustrato real* de cuantas determinaciones le atribuimos a modo de predicados.

La búsqueda del sujeto último caracterizable como «entidad» no ha de hacerse, sin embargo, mediante un proceso de remoción de determinaciones, ya que semejante modo de proceder nos llevaría, en último término, a algo *indeterminado,* a un sustrato material carente de cualquier determinación real: algo de suyo incognoscible a lo cual no cabría ya atribuir, como propio, predicado alguno [12]. La entidad es, ciertamente, sujeto, pero no cualquier sujeto es entidad: ha de tratarse de un sujeto 1) *separado (chóristón),* es decir, dotado de subsistencia y 2) que sea *un esto (tóde ti)* algo esencialmente determinado. Tal es precisamente el caso de los individuos (un hombre, un caballo) pertenecientes a las distintas especies naturales.

b) Puesto que la materia es indeterminada de suyo ¿qué es lo que «saca» a la materia de su indeterminación haciendo que venga a ser, por ejemplo, un hombre, y no cualquier otra entidad o *ousía?* La *forma,* sin duda, señala Aristóteles. La entidad individual sensible es, pues, compuesta: es un compuesto de materia y forma [13]. Esta estructura hilemórfica de las sustancias o entidades naturales posibilita, a su vez, *tres usos o aplicaciones del término 'ousía'*. Cabría, en efecto, denominar «ousía»

---

[12] Cf. *infra,* VII 3, 1029a11-27, y n. 12 *ad loc.*

[13] Materia y forma son dos de las cuatro causas reconocidas por Aristóteles. Las otras dos son, como es sabido, el agente *(aquello de donde proviene el inicio del movimiento)* y el fin o causa final *(aquello para lo cual).* La metafísica ha de ocuparse de las causas de lo que es, en tanto que algo que es, y por tanto, de las causas *de la entidad* (ya que «en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero... Por tanto, si esto es la entidad, el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y de las causas de las entidades»: IV 2, 1003b16-19). Sobre las cuatro causas, cf. *Met.* I 3, 983a24-32; también *Física* II 3, 194b23 ss. y 7, 198a14 ss.

de una cosa a su materia, además de denominar tal al compuesto *(sýnolon)* y a la forma [14]. Ahora bien, de acuerdo con los rasgos especificados, la materia no es propiamente entidad. Entidad es el compuesto de materia y forma, y con más razón aún lo es la forma misma, el *eîdos* [15].

c) La forma o *eidos*, que es la entidad por antonomasia, es *la esencia* de cada cosa, aquello que cada cosa es por sí, aquello que a cada cosa la constituye *en su ser (tò tí ên eînai)*. La interpretación de la entidad como forma / esencia configura una ontología esencialista. En este punto la indagación aristotélica anda pareja de la de su maestro Platón. Las Formas / Esencias platónicas son núcleos o nudos de inteligibilidad cuyo entramado constituye el universo ideal de lo plenamente cognoscible. En ellas buscaba Platón —y hallaba— las «entidades estables» *(bébaios ousía: Crátilo* 386e) capaces de soportar el conocimiento firme y la denominación consistente. También Aristóteles busca, dentro de un universo cambiante e inestable, ciertos puntos de anclaje sólidos y firmes para el conocimiento y para el discurso acerca de lo real. Bajo el movimiento, bajo la inestabilidad e indeterminación de lo accidental, Aristóteles halla estos «puntos de anclaje» en la entidad / esencia *por referencia a* la cual y *acerca de* la cual se articulan nuestro conocimiento y nuestro discurso.

Como consecuencia de esta sintonía de intenciones entre Platón y Aristóteles ha llegado a ser un lugar común aquel decir según el cual Aristóteles «bajó las Formas platónicas de los cielos a la tierra», eliminando su transcendencia y proclamando

---

[14] Cf. *De Anima* II 1, 412a6-9.

[15] La palabra 'forma' se utiliza para traducir dos términos griegos: *eîdos* y *morphḗ*. Sobre la importante diferencia de matiz entre estos dos términos en la filosofía de Aristóteles, cf. mi «Introducción» a *Acerca del alma*, Madrid, Gredos (B.C.G., núm. 14), 1978 (2.ª reimp. 1988), pág. 109.

su inmanencia. Este tópico encierra cierta verdad, sin duda, si bien habría de someterse a no pocas puntualizaciones. Limitémonos a señalar al respecto que la forma, el *eîdos*, en tanto que esencia, presenta en Aristóteles una doble cara o vertiente. En primer lugar, el *eîdos* es aquello por lo que conocemos verdaderamente *qué es* cada cosa. Se trata de la cara o aspecto «lógico» [16] que de la cosa se muestra al entendimiento y que éste comprende, articula y enuncia en la *definición* correspondiente. Pero Aristóteles no se limita a contemplar el *eîdos* «desde fuera», desde el aspecto que la cosa muestra al conocimiento. Además y en segundo lugar, Aristóteles lo considera también «desde dentro», y en esta consideración reside seguramente su mayor originalidad respecto de su maestro. Visto «desde dentro», el *eîdos*, la esencia, es *la actividad o actividades que ejecuta una cosa de suyo* y a través de las cuales se realiza en su ser. Así, si el hombre se define como «(viviente) animal racional», ser hombre efectivamente consiste en *estar actuando* como tal, consiste en ejecutar el conjunto de actividades que lo definen: ser hombre es alimentarse y reproducirse («viviente»), es ver, sentir y desear («animal») y es, además, recordar, pensar y querer («racional»).

La forma es, pues, acto o actividad (cf. IX 8, 1050a21-b2) [17]. Acto o actividad que, conforme a la distinción aristotélica de IX 6, más arriba citada, no posee ningún fin distinto, más

[16] Respecto de la expresión *logikôs*, cf. *infra* VII 4, 1029b13-20, y n. 16 *ad loc*.

[17] Muchos especialistas actuales (especialmente en el mundo anglosajón) pasan por alto totalmente este aspecto *esencial* de la concepción aristotélica de la *ousía*, limitando el estudio de ésta a sus aspectos lógico-categoriales. Con semejante modo de proceder (es decir, prescindiendo totalmente de la noción de acto, de actualidad), es imposible captar adecuadamente el sentido de la teoría aristotélica de la forma y de la entidad.

allá de sí misma, sino que *ella misma es el fin*[18]. Los *eídē*, las formas específicas o, si se prefiere, las especies en tanto que formas, no poseen otro fin que su propia actualización, su propia realización plena y permanente, generosa y gratuita.

4. *Las propiedades y principios de lo que es, en tanto que algo que es*

Hasta el momento nuestra exposición de la ontología aristotélica se ha articulado apoyándose en la *unidad de referencia (pròs hén)* de los múltiples sentidos de 'ser' y 'lo que es'. Todos ellos, hemos visto, remiten a la entidad, a la *ousía*, como sentido fundamental y primero. La *ousía*, por su parte, garantiza la unidad y la universalidad del discurso ontológico: la *unidad*, en cuanto que la común referencia a aquélla permite superar la dispersión de la mera homonimia o equivocidad; la *universalidad* en cuanto que esa misma referencia comporta que la noción de *ousía* se halla *siempre supuesta* (implícitamente al menos) en todos los usos y significados de 'ser'. De ahí que Aristóteles considere razonable la «reducción» *(anagōgḗ)* de la ontología a ousiología, de la pregunta por «lo que es» a la pregunta por la entidad, sin que tal reducción comporte la pérdida de su universalidad en el sentido indicado.

Al desplegar de este modo la ontología aristotélica hemos ido avanzando, a partir de los *caps.* 1 y 2 del libro IV, a través de los libros VI 2-4, VII, VIII y IX de la *Metafísica*. Sin embargo, una consideración atenta y completa del contenido del

---

[18] La identificación de la forma *(eîdos)* con la causa final o fin *(hoû héneka)* en el ámbito de los seres y procesos *naturales* señala el sentido de la teleología aristotélica: *teleología inmanente* de acuerdo con la cual el fin de la Naturaleza es la actualidad de las formas y éstas no tienen fin alguno fuera ni más allá de sí mismas. Sobre esta identificación de forma y fin, cf. también *Física* II 7, 198a22-27 y *De Anima* II 4, 415b7-416a9.

cap. 2 y siguientes del libro IV muestra que el proyecto aristotélico se interesa en otros temas y cuestiones.

Ya en la enfática declaración de IV 1 podíamos leer que «hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y *los atributos que, por sí mismo, le pertenecen»* (1003a21-22). «Lo que es» posee, pues, propiedades o atributos *en tanto que algo que es* (cf. también 1004b5-6), y no en tanto que es tal o cual cosa en particular. Se trata, sin duda, de las que posteriormente se denominarán *propiedades transcendentales* y, en particular, de la *unidad.* De ahí que a la ontología corresponda también estudiar la unidad y cuantas nociones caen bajo la noción de «lo uno» (lo mismo, lo igual, lo semejante). Y puesto que a la unidad es contraria la pluralidad, también de ésta se habrá de ocupar la ontología, y también de *los contrarios,* puesto que todos los contrarios se reducen a la contrariedad primera de «uno / múltiple» y «lo que *es* / lo que *no es»* (IV 2, 1003b22-1004a2). De estas nociones se ocupa Aristóteles en el libro X de la *Metafísica.* La pertenencia de estas cuestiones a la ontología se justifica, por lo demás, en la *transcendentalidad* de la noción de «uno».

Pero no solamente hay propiedades: *hay también principios* de lo que es, en tanto que algo que es, principios que son igualmente transcendentales y de validez universal. Tal es el caso del axioma o *Principio de No Contradicción* al estudio de cuya naturaleza y vigencia se dedica Aristóteles ampliamente a lo largo del libro IV.

B. La ciencia de la entidad primera (teología)

Dentro de la *Metafísica,* los textos más relevantes en relación con la «ciencia teológica» se hallan en el libro XII y en el

capítulo 1 del libro VI. En aquél se ocupa Aristóteles de la existencia y naturaleza de la entidad primera, inmóvil e inmaterial. En éste se ocupa del estatuto y lugar de la ciencia teológica dentro del cuadro de las ciencias teóricas (o teoréticas).

1. *Existencia y naturaleza de la entidad primera*

El libro XII de la *Metafísica* muestra ya, desde su inicio y a lo largo de su desarrollo, dos rasgos característicos: a) se presenta como *una investigación acerca de la ousía* o entidad («este estudio es acerca de la entidad»: *peri tês ousías hē theōría,* dice su frase inicial, 1069a18) y b) *no hay en él referencia alguna* explícita a la problemática de «lo que es, en tanto que algo que es». Con el fin de justificar la relevancia filosófica de la investigación que se propone llevar a cabo, Aristóteles argumenta muy concisamente en favor de la prioridad de la *ousía* (1069a19-26). Inmediatamente pasa a establecer el marco general de la indagación distinguiendo tres clases de entidades: 1) entidades sensibles corruptibles, 2) entidades sensibles incorruptibles (astros), *unas y otras sometidas a movimiento,* y 3) *entidades inmóviles,* no afectadas en absoluto por tipo alguno de cambio o movimiento. Estas últimas constituyen, obviamente, el objetivo final de la indagación aristotélica, ya que acerca de su existencia y naturaleza no existe acuerdo ni entre los filósofos en general ni, en particular, *entre los platónicos*[19].

Tras dedicar los primeros capítulos al estudio de las entidades sensibles, de sus principios y causas, Aristóteles inicia en el capítulo quinto la argumentación que llevará hasta la entidad

[19] La discusión aristotélica sobre la existencia y naturaleza de las entidades inmateriales se desarrolla en el marco de una continuada polémica con las doctrinas sostenidas al respecto por prominentes miembros de la Academia, en particular, por el propio Platón, Jenócrates y Espeusipo. Cf XII 1, 1069a33-b2. También VII 2, 1028b18-32, y los libros XIII y XIV *passim.*

primera. Puesto que el marco establecido al comienzo de este libro era el proporcionado por la distinción entre entidades en movimiento y entidades inmóviles, la argumentación parte de aquéllas, parte del hecho del movimiento en el Universo: puesto que el tiempo es eterno, ha de haber algún movimiento eterno (el circular); hay, por tanto, entidades que *eternamente se mueven* (las entidades sensibles e incorruptibles de la clasificación tripartita); por consiguiente, hay además, y necesariamente, *algo que eternamente mueve sin estar ello mismo en movimiento* (entidad inmóvil) (7, 1072a19-26). Esta entidad es acto o actualidad plena: carece de todo tipo de potencia o potencialidad y es, por tanto, *inmaterial* (6, 1071b21). Su actividad es vital, es un *viviente,* y a él corresponde la forma de vida más perfecta, la vida intelectual. Su acto consiste, pues, en el puro ejercicio del pensamiento, de la contemplación. Tal acto no es actualización de una potencia cognoscitiva (9, 1074b28-29): la entidad primera no es, propiamente, un entendimiento, sino acto de entender o pensar. Y tampoco se trata de un pensar cuyo objeto sea ajeno, distinto de él mismo: «se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento» (9, 1079b34-35). Este viviente feliz, «viviente eterno y perfecto» que es Dios (7, 1072b28-30) mueve al Universo «en tanto que amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas» (7, 1072b3-4). Mueve, pues, como el fin o perfección a que el Universo aspira en la ejecución de sus movimientos regulares y eternos. Constituye así el principio «del cual penden *(ḗrtētai)* el Universo y la Naturaleza» (7, 1073b14).

2. *La teología como ciencia primera*

El capítulo primero del libro VI constituye, en su conjunto, el texto fundamental para cualquier discusión acerca de las relaciones entre la ciencia del *ón hêi ón* (Ontología) y la ciencia de la *prótē ousía* (Teología). A partir de su lectura es posible

comprender la multiplicidad y disparidad de interpretaciones que aristotélicos y aristotelistas han ensayado en torno a esta cuestión, auténtica cruz de la *Metafísica*. El contenido de este capítulo se organiza en tres párrafos bien definidos.

a) El primer párrafo (1025b3-18) retoma, de modo aún más explícito, *la contraposición* establecida en IV 1 *entre la ontología y las ciencias particulares*, «todas las cuales, al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, se ocupan de éste, pero no de lo que es, en sentido absoluto, es decir, en tanto que algo que es» (1025b7-10). Desde el punto de vista del texto resulta obvio que la oposición pertinente es aquí, una vez más, *la oposición entre universal y particular* Por lo demás (y al igual que en IV 1), se citan explícitamente las matemáticas como ciencia particular, como una de aquellas ciencias que circunscriben un género o parcela de «lo que es» (1025b4-5).

b) En el párrafo central (1025b18-26a23) se pasa a analizar el estatuto y naturaleza de la física. Se trata *también* de una ciencia *particular* que se ocupa «de un cierto género de lo que es» *(perì génos ti toû óntos*, 1025b19): su objeto lo constituyen las realidades *móviles*, sometidas a movimientos, y *materiales*, incapaces de existir separadas de la materia [20]. Pero existen, además, otras ciencias teóricas y, por tanto, ha de cuestionarse la pretensión tradicional, por parte de la física, de constituirse en «ciencia primera». Así, tenemos las matemáticas cuyo objeto son realidades *inmóviles*, si bien incapaces igualmente de existir separadas de la materia y, por tanto, constitutivamente *materiales*. Por encima de la física y de las matemáticas está, en fin, la teología que se ocupa de aquellas realidades que son *inmóviles e inmateriales*. Obviamente, es *a la teología a la que corresponde el estatuto y el título de ciencia primera, de filosofía primera.*

---

[20] Sobre el texto y traducción de este pasaje, cf. *infra* VI 1, n. 5 *ad loc.*

Hasta aquí, los dos primeros párrafos del capítulo parecen indicar inexorablemente que la teología es una ciencia particular: primera, pero *particular.* De una parte, la teología encuentra su lugar propio junto (y frente) a las matemáticas y la física, ambas explícitamente caracterizadas como ciencias particulares. De otra parte, su contraposición a estas ciencias determina *la demarcación* de su objeto propio y particular: aquellas entidades que son, a la vez, inmóviles e inmateriales.

c) Sin embargo, y a pesar de lo anteriormente señalado, en el último párrafo del capítulo (1026a23-32) se suscita la cuestión de «si *la filosofía primera* es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza» (1026a23-25). La respuesta a esta pregunta, con la cual se cierra el capítulo, es la siguiente: «Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, *y será universal de este modo: por ser primera (kai kathólou hoútōs hóti prṓtē).* Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es» (1026a27-32).

C. El problema de la unidad de la metafísica

«Y será universal de este modo: por ser primera» *(kai kathólou hoútōs hóti prṓtē).* Con esta declaración, enérgica y lapidaria, Aristóteles pretende zanjar definitivamente, al parecer, el problema de la relación entre Ontología y Teología, *afirmando su unidad en un único saber o ciencia* cuyo nombre adecuado sería el de ciencia o filosofía «primera». Sin embargo, hay profundos desacuerdos entre los aristotelistas a la hora

de interpretar el sentido y alcance de semejante declaración. Para algunos, para aquellos que sostienen una interpretación *dualista* de la metafísica aristotélica, estas palabras no aportan, en realidad, solución alguna al problema. Para otros, los que se inclinan por una interpretación *unitarista* de la metafísica, en esta frase está y ha de buscarse la clave de la solución aristotélica. Entre estos últimos existen, a su vez, importantes diferencias de matiz y de énfasis.

1. *La dualidad irreconciliable de Ontología y Teología*

El más conocido e influyente promotor de la lectura dualista de la metafísica de Aristóteles ha sido, sin duda, W. Jaeger. Ya antes de él, a finales del siglo XIX, P. Natorp había proclamado que en los textos de la *Metafísica* existen *dos concepciones irreconciliables* de la ciencia suprema: la ciencia del *òn hêi ón* que se concibe a modo de una *metaphysica generalis*, y la ciencia de la entidad inmaterial e inmóvil que se concibe como *metaphysica specialis*. Aquélla se ocupa de «lo que es», del ente en general, es decir, del *objeto* máximamente universal y *abstracto;* ésta se ocupa de un determinado tipo de realidad, particular y *concreta* [21]. W. Jaeger, por su parte, se esforzó en encontrar una explicación para esta aparente «coexistencia» de dos proyectos metafísicos irreconciliables recurriendo a sus conocidos criterios de carácter genético-evolutivo. En realidad, se trata, a su juicio, de *dos concepciones sucesivas* de la metafísica que corresponden a etapas distintas del pensamiento aristotélico: de un lado, una concepción primera, *platonizante*, según la cual la ciencia suprema se ocupa de las entidades inmateriales e inmóviles y es, por tanto, teología; de otro lado,

---

[21] Cf. su conocido y tantas veces citado trabajo «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», *Philosophische Monatshefte* 24 (1887), 37-65. 540-74.

una concepción posterior, más genuinamente *aristotélica*, en que se consuma el abandono del platonismo al concebirse la ciencia suprema como ciencia del *ŏn hêi ŏn*, como ontología. En cuanto al párrafo final de VI 1, la actitud de Jaeger es bien conocida: se trata de un «añadido posterior» que, bien vistas las cosas, «no suprime la contradicción», sino que la hace aún más notoria y patente al reclamar, para una ciencia particular, un tipo de universalidad que no es, ni puede ser, la universalidad propia y característica del *ŏn hêi ŏn* (págs. 250-51)[22].

Teniendo en cuenta los límites propios de este ensayo no me parece oportuno entrar en una discusión general y detallada con este tipo de hermenéutica cuya metodología, desde el punto de vista filológico, resulta excesivamente radical[23]. Sí que resultará oportuno, sin embargo, hacer dos precisiones específicas sobre el párrafo final de VI 1 y sobre el diagnóstico jae-

---

[22] Las interpretaciones dualistas —desde perspectivas diversas y asociadas o no a criterios evolutivos de inspiración jaegeriana— han continuado manteniéndose en importantes estudios sobre el pensamiento de Aristóteles. Como muestras significativas podemos citar a: I. Düring (*Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter, 1956); W. Leszl (*Aristotle's Conception of Ontology*, Padua, Antenore, 1975); C. H. Chen (*Sophia. The Science Aristotle sought*, N. York, 1976). Merece destacarse la estimulante monografía de P. Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*, París, PUF, 1962 (= *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974). También L. Cencillo (*Hyle. La materia en el Corpus Aristotelicum*, Madrid, C.S.I.C., 1958) y V. Gómez-Pin (*El orden aristotélico*, Barcelona, Ariel, 1984), aunque más recientemente parece aproximarse a la posición unitarista.

[23] Algunas observaciones sobre la propuesta jaegeriana pueden verse en mi «Introducción general» al ya citado Aristóteles, *Acerca del Alma*, págs. 26-37. Por lo demás, distintos estudiosos han llegado a resultados absolutamente dispares adoptando la perspectiva y el método de Jaeger. (Véanse, por ejemplo, las indicaciones de G. Reale al respecto en *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, 5.ª ed., Milán, Vita e Pensiero, 1993, págs. 4-8.)

geriano acerca del mismo. 1) En primer lugar, la circunstancia de que sea o no un añadido posterior no altera en absoluto el estado de la cuestión: aun suponiendo que se tratara de un añadido, es claro que Aristóteles, al añadirlo, estaba reconociendo un problema y *proponiendo una solución* para él. 2) En segundo lugar, la argumentación esgrimida en el pasaje pone de manifiesto que para Aristóteles la ontología, el tratamiento universal de «lo que es en tanto que algo que es», *ha de vincularse, necesariamente y siempre, a una ciencia que verse sobre un tipo determinado de ousía*, a condición, eso sí, de que sea precisamente la ciencia que versa sobre *la ousía primera*. Si no existieran entidades inmateriales e inmóviles, nos dice, *«la física sería ciencia primera»*. Y de acuerdo con la lógica de la argumentación, ha de concluirse que, en tal supuesto, la física sería universal, precisamente por ser primera y, por tanto, a ella quedaría vinculado el estudio de las cuestiones ontológicas de carácter «universal» [24].

2. *La absorción de la ontología por la teología*

No hay (al menos, yo no la conozco) interpretación dualista alguna de la metafísica aristotélica que sea capaz de dar cuenta *satisfactoriamente* de este pasaje final de VI 1. Por

[24] Esta afirmación aristotélica según la cual las cuestiones ontológicas han de estar asociadas al estudio de un determinado tipo de entidad, la entidad primera,.no es un *hápax legómenon*. Aparece también en el libro IV 3, 1005a27-b2, en relación con el principio de no-contradicción: puesto que este principio es universal, dice Aristóteles, su estudio corresponderá a la ciencia de «lo que es, en tanto que algo es» y no a ciencia alguna particular; algunos «físicos», sin embargo, se han ocupado de él, *y con razón*, añade Aristóteles, *ya que pensaban que las únicas entidades existentes son las físicas, las naturales*; no obstante, concluye Aristóteles, «puesto que hay alguien por encima del físico... su investigación corresponderá al que investigue lo universal y la entidad primera».

ello, nada tiene de extraño que, tras varias décadas de predominio de la interpretación jaegeriana, terminara reivindicándose enérgicamente y con radicalidad la perspectiva «unitarista» bajo la forma de una lectura del proyecto aristotélico que cabría calificar como «teológica» (o «teologizante»). De acuerdo con esta interpretación no hay, en realidad, dos ciencia, no hay dos perspectivas integradas o integrables en un único proyecto metafísico. *No hay más que una ciencia primera, y ésta es la teología,* es decir, la ciencia que se ocupa de la(s) realidades primera(s). Esta lectura «teológica», que venía a oponerse frontalmente a los dualismos de tipo natorpiano y jaegeriano, fue promovida, de modo independiente, por Ph. Merlan y por J. Owens [25] a comienzos de los años cincuenta.

Ph. Merlan propone una interpretación platonizante (en realidad, *neoplatonizante)* de los pasajes ontológicos más relevantes: la ciencia de «lo que es, en tanto que algo que es», programada en los libros IV y VI 1, es la ciencia de la esfera suprema de lo real, de los Principios más altos a partir de los cuales *derivarían* las demás realidades. Ahora bien, estos Principios supremos son *los opuestos primeros: ón /* mè *ón y hên / plêthos* («lo que es / lo que no es» y «uno / múltiple»). De donde resulta que la universalidad de «lo que es» *(ón),* entendido como principio, no es la universalidad abstracta de una noción general, sino la universalidad que corresponde a un Elemento *presente en todo* lo real. La fórmula *ón hêi ón,* afirma Merlan, se refiere siempre y en cada caso (no sólo en XI 7, sino también en el libro IV y en VI 1) al Principio Supremo, «indetermina-

---

[25] Ph. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism,* 3.ª ed., La Haya, Martinus Nijhoff, 1975 (la 1.ª edición es de 1953), y J. OWENS, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* 3.ª ed., Toronto, 1978 (la 1.ª edición es de 1951).

do» (pero no en el sentido de «abstracto», sino en el de «carente de limitaciones») y, por tanto, máximamente real. La fórmula no introduce, pues, una supuesta ciencia universal (al modo de una *metaphysica generalis),* sino que, más bien, a través de ella se define e instituye la ciencia primera como *teología:* «nunca hubo *metaphysica generalis* alguna en Aristóteles» (pág. 208), «jamás pretendió Aristóteles iniciar una metafísica general y, por tanto, su ciencia del *ser-como-tal* había de ser de carácter neoplatónico» (pág. 209).

Los supuestos hermenéuticos de J. Owens, por lo que a la visión general del aristotelismo se refiere, son muy diversos de los puestos en juego por Ph. Merlan. J. Owens rechaza toda lectura platonizante (y mas aún, neoplatonizante) de los textos correspondientes de la metafísica aristotélica. Sin embargo, se opone con idéntico vigor a las posiciones natorpiana y jaegeriana. En Aristóteles no hay, ni puede haber, una ontología entendida como *metaphysica generalis.* De acuerdo con el pensamiento aristotélico, no puede haber ciencia de lo indeterminado: toda ciencia ha de versar *sobre una naturaleza determinada* que, en el caso de la metafísica, es precisamente la entidad suprasensible. El «mecanismo» lógico-epistemológico que hace posible que la ciencia teológica sea universal es la *unidad de referencia (pròs hén)* en la cual se basa todo el proyecto metafísico de Aristóteles: la pluralidad de sentidos de 'ser' remite a la *ousía* como sentido primero: la pluralidad de sentidos de 'ousía' remite, a su vez, a la *ousía primera.* Y puesto que toda ciencia basada en la estructura *pròs hén* se ocupa siempre de lo que es primero, la ciencia del Ser se ocupará de la naturaleza del Ser Primero. Este sentido «pregnante» de 'ser' se expresa, a juicio de J. Owens, en la fórmula aristotélica *ŏn hêi ŏn,* fómula que, consiguientemente, Aristóteles podrá aplicar y aplicará no solamente a la *ousía* en contraposición a las determinaciones accidentales, sino también a

la *ousía primera* en contraposición al resto de las entidades dependientes de aquélla[26].

La interpretación (minuciosa y documentada, sin duda) de J. Owens comporta notables consecuencias respecto del sentido y el papel que los distintos libros de la *Metafísica* juegan en el conjunto del proyecto aristotélico. 1) En primer lugar, todos aquellos libros que se ocupan de cuestiones «ontológicas» (distintos sentidos de 'ser', entidad, potencia y acto: en realidad, todos los libros desde el I al X) pertenecen al planteamiento «aporético» o, con otras palabras, son de carácter epistemológico-proemial en cuanto que en ellos se trata de *fundamentar*, pero no de desarrollar aún, la ciencia primera. 2) Por su parte, el libro XII, donde hallamos desarrollada la teología aristotélica, no contiene explicación alguna sobre el modo en que tal ciencia es o puede ser universal. Para ello, señala el propio J. Owens, sería necesario dar un paso, una vez que en el libro XII

[26] Sobre la unidad de referencia *pròs hên*, cf. *o.c.*, págs. 279-87, especialmente. Sobre la fórmula *òn hêi ón*, cf. pág. 456. J. Owens no comparte la afirmación (por lo demás, en mi opinión también, insostenible) de Ph. Merlan según la cual la célebre fórmula se refiere siempre a la entidad primera, inmaterial. Respecto del uso aristotélico de esta fórmula, la posición que actualmente me parece más correcta es la siguiente: A) *En principio*, la fórmula es aplicable —y se aplica— a *todo lo que es*. B) La fórmula puede aplicarse *ulteriormente* —y de hecho se aplica— a las entidades, a la entidad, pero *esta aplicación no comporta que la fórmula como tal, en su totalidad, defina a la ousía, a la entidad*. Creo que en este punto se introduce con frecuencia excesiva confusión. La situación es, más bien, la siguiente: si la expresión *òn hêi ón* puede aplicarse a la *ousía* es porque la unidad de referencia ha establecido que *ón, el primer ón de la fórmula*, es primariamente la *ousía*. No se trata, por tanto, de que toda la fórmula equivalga a la *ousía (ón hêi ón = ousía)*, no, sino que la ontología estudia la *ousía* (expresada por el primer *ón* de la fórmula) «en tanto que algo que es», es decir, estudia *tèn ousían hêi oûsa*. C) Mucho menos ha de entenderse que la fórmula como tal se utilice para definir a la entidad primera, inmaterial. (Sobre la expresión *epistémē toû óntos hêi ón kaì chōristón* de XI 7, 1064a29-30, cf. *infra* n. 42 *ad loc.*)

se ha mostrado que la entidad primera es *causa final* universal: «habría que mostrar que la causalidad final es la base para la referencia *pròs hén* del Ser en todas las demás cosas... Este paso, sin embargo, no se da en el libro XII» [27].

3. *La articulación de las perspectivas ontológica y teológica*

Las lecturas «teológicas» de Ph. Merlan y J. Owens han contribuido decisivamente a poner de manifiesto que carece de sentido hablar, en el caso de Aristóteles, de una ontología en el sentido moderno de «metafísica general» y que, por tanto, las relaciones entre el estudio de «lo que es, en tanto que algo que es» y el estudio de la Entidad Primera no han de interpretarse en términos de oposición entre abstracto / concreto o género / especie. Se impone, pues, rechazar las hermenéuticas dualistas *(metaphysica generalis* vs. *metaphysica specialis).* Este rechazo, sin embargo, no comporta que renunciemos a hablar de «ontología» [28], de una perspectiva ontológica abierta como estudio o ciencia del *òn héi ón,* ni que renunciemos, por tanto, a preguntarnos por el modo en que ésta se articula con la «teología», con la ciencia que estudia la(s) entidad(es) primera(s). La interpretación de J. Owens, por su parte, nos invita a comenzar explorando el funcionamiento de la «unidad de referencia» *(pròs hén)* como mecanismo de «unificación» en la metafísica de Aristóteles.

---

[27] *O.c.*, pág. 300. También, pág. 455.

[28] No creo que haya de renunciarse a hablar de ontología porque, contra J. Owens, no pienso que el tratamiento de cuestiones como la pluralidad de sentidos de 'ser', las categorías, el Principio de No-contradicción, la *ousía* y la forma, la potencia y el acto, etc., sea meramente proemial a la ciencia del *òn hêi ón* (en el estudio de estas cuestiones se está respondiendo, sin duda, a aporías suscitadas en el libro III. Pero esta circunstancia no significa que no se esté *ya* en la ciencia del *òn hêi ón).* Obviamente, con esta discrepancia está relacionada mi discrepancia sobre el sentido de la fórmula misma *ón hêi ón.*

3.1. *La unidad pròs hén y la nociŏn de lo «primero»*

Al referirse a la relación del Universo con la entidad suprema, Aristóteles utiliza ciertamente expresiones que se hallan muy próximas, por no decir que son *materialmente* idénticas, a las que utiliza para explicar la relación de los distintos sentidos de 'ser' con la *ousía* como principio primero y unificador de los mismos. Así, en XII 7, refiriéndose a la entidad suprema que mueve sin estar ella misma en movimiento, dice que «de un principio tal penden (o: dependen, *értētai)* el Universo y la Naturaleza» (1072b13-14), y en XII 10, en relación con el Orden del Universo, señala que «todas las cosas están ordenadas a *un fin único» (prŏs mèn gàr hèn hápanta syntétaktai:* 1075a18-19). En este último texto se recurre a la expresión *pròs hén;* en el citado en primer lugar se recurre a la palabra *értētai.* Ambas expresiones eran utilizadas también por Aristóteles en el libro IV para caracterizar, a su vez, la relación que vincula los distintos sentidos de 'ser' con la entidad o *ousía.* Más arriba citábamos el pasaje de IV 2 en que Aristóteles establece que «en todos los casos la ciencia se ocupa de lo primero, es decir, de aquello de que las demás cosas *dependen (értētai)* y en virtud de lo cual reciben la denominación ⟨correspondiente⟩. Por tanto, si esto es la entidad, el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades» (1003b16-19). La entidad es «primera» respecto del resto de las determinaciones categoriales y sentidos de 'ser'; la entidad suprema, inmaterial e inmóvil, sería «primera», a su vez y del mismo modo, respecto de la pluralidad de entidades que pueblan el Universo.

Desde el punto de vista, pues, de las expresiones utilizadas, los dos movimientos de «remisión» *(anagogḗ)* puestos en juego por Aristóteles (de la pluralidad de las categorías a la entidad, de la pluralidad de las entidades a la entidad suprema) pa-

recen funcionar en un paralelismo perfecto. Pero ¿qué comporta exactamente el ser *primero* en la relación de referencia *pròs hén?* ¿En qué sentido los demás términos *dependen* del primero? En el caso de los múltiples sentidos de 'ser' la unidad de referencia tiene lugar entre términos a los cuales 'ser' y 'lo que es' se aplica con sentidos distintos. En esta situación de polisemia la entidad es «primera», como veíamos, en cuanto que 1) la noción del resto de los términos incluye siempre la noción de entidad (dependencia «nocional») y 2) los restantes términos dependen de ella en cuanto a su existencia, puesto que son y existen solamente en tanto que son determinaciones *de* la entidad (dependencia «existencial»). De este modo se garantiza adecuadamente, como veíamos, que la reducción del estudio de «lo que es, en tanto que algo que *es»* al estudio de la entidad *no comporta la pérdida de la universalidad de tal estudio,* al menos en un sentido relevante de «universalidad» que no cabe confundir con la universalidad de una «noción abstracta»: en cuanto que estudiar la entidad es estudiar aquello que está implicado necesariamente en el conocimiento de *todas* las demás realidades, aquello en virtud de lo cual *todas* las demás realidades existen y son lo que-son. Al estudio de la entidad cabría aplicarle, sin restricción, la fórmula de «universal precisamente por ser primera», puesto que la *ousía* es *primera* en el sentido indicado.

Si pasamos ahora a considerar el modo en que las distintas entidades «remiten» o refieren a la entidad suprema, nos encontramos con que los rasgos señalados de la relación *pròs hén* resultan problemáticos. Por lo pronto, 1) Aristóteles nunca afirma de modo explícito que la noción, el conocimiento de las entidades sensibles dependa de la intelección de la entidad suprema ni incluya a ésta, y 2) tampoco encontramos en Aristóteles afirmación alguna en el sentido de que el resto de las entidades dependan en su ser y en su existencia de la entidad

suprema: de acuerdo con el texto aristotélico, de aquélla dependen solamente el movimiento y el orden del Universo.

Podemos, con todo, insistir algo más en relación con ambos puntos, tratando de desarrollar ciertas posibilidades que cabría considerar *implícitas* en el propio Aristóteles. Así, 1) en la medida en que las entidades sensibles son materiales y *sometidas a movimiento*, cabría decir que en la propia noción de «entidad sensible» se halla incluida la noción de movimiento y que, por tanto y en último término, se halla también incluida la noción del principio primero del movimiento, de la entidad que últimamente mueve sin moverse. Del mismo modo, 2) en la medida en que el ser de las entidades sensibles comporta el *ser móviles*, cabría igualmente decir que las entidades sensibles *dependen en su ser* (entiéndase: en su ser-móviles) de la entidad primera que es el principio último del movimiento. En esta misma línea de dependencia cabría aducir el pasaje de IX 8 en que Aristóteles afirma que «tampoco está en potencia ninguna de las cosas que son necesariamente; ciertamente, éstas son las realidades primeras y, desde luego, *si ellas no existieran no existiría nada»* (1050b18-19), pasaje que cabría poner en conexión, a su vez, con la argumentación que se nos ofrece en XII 6. Pero en ningún caso, obviamente, saldríamos del ámbito del movimiento.

Es un hecho incuestionable (con los textos metafísicos en la mano) que en su explicación de la relación del Universo con Dios, Aristóteles no fue más allá de considerar a éste como causa final del movimiento. Y, a mi juicio, lo más razonable es suponer que *en ningún momento pretendió ir más allá de eso*[29].

---

[29] Abundan los comentaristas y expositores de Aristóteles que echan en falta una unidad más rigurosa en su metafísica, unidad que habría de basarse en una relación de dependencia más radical del Universo respecto de la Causa Primera. Esta actitud supone, en mi opinión, juzgar a Aristóteles, no desde el

En ningún lugar encontramos explicación alguna acerca del modo en que el *ser* de las entidades-formas podría depender o provenir del *ser* «propiamente dicho» de la entidad-forma inmaterial primera. Por eso no encontramos tampoco en el libro XII (como el propio J. Owens reconoce, según veíamos) indicación alguna sobre la universalidad de la teología. Ha de reconocerse, sencillamente, que el libro XII, en su planteamiento y desarrollo, es *ajeno* a cualquier pretensión de interpretar la relación Dios-Universo en términos de la estructura *pròs hén:* de haber considerado pertinente el recurso a esta estructura, Aristóteles habría incluido alguna indicación al respecto. Es, a mi juicio, excesivo interpretar el *pròs* de la fase *pròs mèn gàr hèn hápanta syntétaktai* («todas las cosas están ordenadas a un fin único»: 1075a18-19) desde la estructura lógico-epistemológica de la predicación *pròs hén*, aun cuando uno podría sentirse tentado a hacerlo. Consiguientemente, la *dependencia (értētai)* del Universo respecto de Dios no es tampoco la que corresponde estrictamente a la citada estructura lógico-ontológica.

3.2. *La entidad simple y plenamente actual, entidad primera*

Y, sin embargo, la lectura de la declaración aristotélica —«y será universal *de este modo:* por ser primera»— nos deja una y otra vez la persistente impresión de que con ella se pretende ir más allá de la situación descrita. En XII 7, encontramos unas líneas que tal vez merezcan ser exploradas al respecto. Al explicar cómo mueve la entidad primera (en tanto que

---

aristotelismo, sino desde posiciones metafísicas ajenas (emanatistas o creacionistas). Al final de XII 6, tras alcanzar la causa primera *del movimiento*, Aristóteles concluye: «Así, pues, son los movimientos. ¿Qué necesidad hay, por tanto, de buscar otros principios?» (1072a17-18). Esta expresión (como ha señalado E. Berti, *o. c.*, pág. 428) muestra bien a las claras que Aristóteles *se da por plenamente satisfecho* con la unidad alcanzada.

objeto de intelección y de deseo), Aristóteles puntualiza que «inteligible es, por sí misma, la segunda columna, y *de ésta* es primera la entidad, y *de ésta* lo es la que es simple y en acto» (1072a31-32). No nos es fácil precisar el alcance y transfondo de esta declaración. Uno se sentiría tentado a interpretar esta frase como expresión de que los dos movimientos de «remisión» (el que va de las determinaciones categoriales a la entidad y el que va de las entidades a la entidad suprema) *poseen idéntica estructura:* la repetición «y de ésta... y de ésta» *(kaì taútēs... kai táutēs)* parece sugerirlo elocuentemente. La tentación se hace aún mayor si suponemos que se trata de una gradación en el orden de la *inteligibilidad:* las otras cosas son inteligibles *por relación a (pròs)* la entidad, las entidades *por relación a (prós)* la entidad suprema. Pero esto último no parece ser, desde luego, el caso: tanto la entidad (en general) como la entidad suprema pertenecen a la columna de los contrarios que son *inteligibles por sí* («inteligible es, por sí misma —*kath'hautḗn*— la segunda columna»). ¿Qué alcance tiene, entonces, la prioridad concedida, entre los términos positivos, a la entidad y, dentro de ésta, a la entidad suprema?

La prioridad de la entidad suprema parece ser *la prioridad que corresponde al término primero de una serie* respecto de los restantes miembros que forman parte de la misma. Si esto es así (y seguramente lo es), habremos de reconocer que nos hallamos ante una estructura diferente de aquella en que se sustenta la unidad de «referencia» *pròs hén* en sentido estricto [30].

---

[30] El paralelismo entre los dos movimientos de «remisión» (de las distintas categorías a la entidad, de las distintas entidades a la entidad suprema) se mantendría *si las categorías constituyeran una serie.* Algo así parece insinuarse en XII 1 cuando se dice: «si el conjunto de las cosas es como un todo *(hôs hôlon ti),* la entidad será la parte primera; y si constituye una serie *(tôi ephexḗs),* también en tal caso lo primero sería la entidad, después la cualidad.

Se trata, más bien, de una gradación o jerarquización de las entidades fundamentada en criterios de *perfección* entitativa, criterios que, por otra parte, se indican explícitamente en las dos líneas que vengo comentando: entre las entidades, es primera la que es *simple y en acto.* Así es la entidad suprema, *inmaterial* (simple) e *inmóvil* (en acto).

3.3. *Universal de este modo: por ser primera*

Tras estas consideraciones podemos volver finalmente a la declaración de VI 1 en que se establece que la teología es «universal por ser primera». Del conjunto de los textos metafísicos se desprende, ciertamente, que el punto de vista de la unidad de teología y ontología es predominante en toda la reflexión metafísica de Aristóteles [31]. Esta unidad que predomina

después la cantidad» (1069a20-21). Pero ni aquí ni en ningún otro lugar encontramos una afirmación tajante de que las categorías constituyan una serie. Y, por otra parte, la estructura *pròs hén* no comporta de suyo, ordenación seriada alguna entre los distintos elementos que se unifican mediante ella. (H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* Nueva York, Russell & Russell, 1942, pág. 339) interpreta que la unidad de serie es una especie de la unidad *pròs hén).*

[31] La interpretación *unitaria* de la *Metafísica* de Aristóteles (interpretación común entre los comentaristas antiguos, por otra parte) ha encontrado numerosos defensores en el s. xx, a partir de la década de los cincuenta. Entre los intérpretes unitaristas existen, ciertamente, notables diferencias de matiz y énfasis que no me es posible comentar, ni siquiera señalar, en el marco de este estudio. Sin pretensión alguna de exhaustividad, por supuesto, cabe citar entre ellos a: S. Gómez Nogales, *Horizonte de la Metafísica Aristotélica,* Madrid, 1955, y «The meaning of 'Being' in Aristotle», *International Philosophical Quarterly* XII (1972), 317-39; G. Patzig (que insiste, como J. Owens, en el doble funcionamiento de la estructura *pròs hén),* «Theologie und Ontologie in der 'Metaphysik' des Aristoteles», *Kant-Studien* LII (1961), 185-205 («Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics*», en J. Barnes-M. Schofield y R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle. 3. Metaphysics,* Londres,

en el campo de la teoría se corresponde con la unidad *real* del Universo que es concebido como un todo ordenado y jerarquizado. La unidad propugnada por Aristóteles es, sin duda, más débil que la postulada por las distintas metafísicas panteístas, emanatistas y creacionistas. Sin perder de vista esta situación, pienso que el cuadro general de la metafísica aristotélica podría componerse a partir de las siguientes pinceladas básicas (que no pretenden reflejar un orden «cronológico» o genético, sino meramente lógico y sistematizador).

a) La vinculación de un saber de carácter general o «universal» con el saber acerca de Dios aparece ya en la descripción preliminar de la *sabiduría (sophía)* que Aristóteles ofrece en el libro I de la *Metafísica*, capítulo segundo. Esta ciencia «que andamos buscando», señala Aristóteles, ha de conocer *todas las cosas (pánta)* en alguna medida, aunque no exhaustivamente, no en su individualidad *(mè kath'hékaston)* (982a8-9, 21-23). Y ha de conocer la realidad más excelsa y máximamente inteligible (982a31) que no es otra que Dios, el cual es

---

Duckworth, 1979, 33-49); W. MARX, *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*, Friburgo, Rombach, 1972; G. REALE (que muestra cómo las cuatro definiciones de la filosofía primera presentes en la *Metafísica* —aitiología, ontología, ousiología y teología— remiten estructuralmente unas a otras y, todas ellas, configuran un «horizonte unitario»), *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, 5.ª ed., Milán, Vita e Pensiero, 1993 (la 1.ª edición data de 1961). Más próximos a la interpretación que propongo cabe citar a: V. DÉCARIE, *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*, París, Vrin, 1961; L. ROUTILA, *Die Aristotelische Idee der Ersten Philosophie*, Amsterdam, North Holland Pub. Com., 1969; E. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padua, Cedam, 1977. Compárese con el anterior *L'unità del Sapere in Aristotele*, Padua, Cedam, 1965. Cabe citar también a M. BEUCHOT, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, UNAM, 1985, que sigue a Reale, y J. VIAL LARRAÍN, *Una ciencia del ser*, Santiago de Chile, Ed. Univ. Cat. de Chile, 1987, que busca la unidad preferentemente en las nociones de sustancia y de acto.

la «causa de todas las cosas» *(pâsin,* 983a9). Esta descripción introductoria de la sabiduría se basa en las opiniones comunes acerca del «sabio» y, por lo tanto, no se extiende hasta explicar la universalidad que le corresponde, excepto a través de una referencia genérica a la causalidad divina.

b) La universalidad de esta ciencia a que Aristóteles aspira se plantea, a partir de IV 1, desde la perspectiva de una ciencia que estudie «lo que es, en tanto que algo que es». Esta ciencia, *en principio,* no se identifica con ninguna ciencia particular porque su *modo de considerar* «lo que es» es distinto del modo en que lo consideran las ciencias particulares. Ella no lo considera en tanto que «fuego» o «línea», sino *en tanto que algo que es.*

Situados en esta perspectiva, han de tenerse en cuenta las dos consideraciones siguientes. 1) Al proponer como objeto de conocimiento «lo que es, en tanto que algo que es», Aristóteles no está proponiéndose estudiar una idea o «noción» abstracta (la noción de «lo que es» o de «ente», en la terminología tradicional): se propone estudiar *lo que es,* es decir, las cosas que hay, las múltiples realidades que pueblan el Universo. Considerando las cosas en tanto que *son,* Aristóteles se encuentra con que son, y *decimos que son,* o bien por ser entidades, o bien por ser afecciones, etc., de las entidades (referencia *pròs hén).* Se produce así la «reducción» de la ciencia *universal* de «lo que es, en tanto que algo que es» al estudio de la entidad, de la *ousía.* 2) En este momento se pone de manifiesto, según creemos, cómo para Aristóteles no hay incompatibilidad alguna en que la ontología sea universal a pesar de que se ocupe «sobre todo» y «por así decirlo, exclusivamente» (VII 1, 1028b5-6) de *un tipo de realidad,* siempre que se trate de *la que es primera.* Más aún, no sólo no hay incompatibilidad, sino que ha de ser así necesariamente, como más arriba decíamos.

c) La ciencia universal de «lo que es» se centra, por lo tanto, en el estudio de la entidad. Pero también en este caso hemos de hacer una doble consideración. 1) En primer lugar, hemos de insistir nuevamente ahora en lo que acabamos de decir respecto del estudio del *òn hêi ón:* lo que se propone estudiar Aristóteles no es una «noción», en este caso la de «entidad» o *ousía,* sino *las entidades que hay* y componen el Universo. Ciertamente, el estudio de la noción es fundamental para no extraviarse ni errar, pero lo que de verdad interesa a la indagación aristotélica es qué tipos de entidades hay, *si hay entidades inmateriales aparte de las sensibles,* etc. (VII 2). 2) En segundo lugar, ha de tenerse en cuenta que la ciencia de «lo que es, en tanto que algo que es» aparece caracterizada desde el primer momento (ya desde el capítulo primero del libro IV) *como una indagación acerca de las causas últimas de lo que es* y, por tanto, como una búsqueda de las causas y principios últimos de la entidad (1003a26-32, 1003b16-19). El punto de vista causal que aparecía ya en la descripción preliminar de la «sabiduría» (I 2) viene a recogerse de este modo en la formulación misma del proyecto de una ciencia que ahora se caracteriza como ciencia de «lo que es, en tanto que algo que es».

d) El proyecto ontológico aristotélico *comporta, pues, la adopción del punto de vista causal* que, para Aristóteles, encuentra su lugar propio en la explicación del movimiento y el orden del Universo (cf. libro XII, a partir del c. 6). Desde este punto de vista se alcanza a demostrar *que hay una entidad inmóvil,* que es *causa primera* del movimiento y del orden del Universo. Pero el discurso teológico de Aristóteles no se limita a señalar su papel de causa. Al indagar el «modo de ser» de esta causa primera, Aristóteles encuentra que se trata de la entidad *más perfecta* simple, inmaterial, pura y plena actualidad. No es meramente su prioridad como causa, sino, además y sobre todo, su prioridad en el orden de la perfección lo que justi-

fica que el estudio de las estructuras ontológicas de lo real se vincule al estudio de la entidad primera. En efecto, *el modo de ser* de la entidad primera (que es inmaterial y actualidad perfecta) proporciona una perspectiva privilegiada para comprender el sentido de estructuras fundamentales de la realidad, como la de materia / forma y la de potencia / acto. Y lo mismo ha de decirse respecto de las propiedades de «lo que es, en tanto que algo que es», puesto que *tales propiedades* (como la unidad, la autoidentidad) *se cumplen en la entidad primera del modo más pleno y definitivo.*

Un ejemplo claro y sumamente significativo de esto último lo encontramos en el tratamiento aristotélico del Principio de No-contradicción (en IV 3 ss.). Este Principio *expresa la exigencia de unidad y de autoidentidad* de lo que es, en tanto que algo que *es.* 1) Se trata de un Principio ontológico de validez *universal*, como comienza proclamando Aristóteles: «pertenece a todas las cosas, en tanto que cosas que son» *(hêi ónta hypárchei pási,* 1005a27). 2) Ahora bien, como cabría esperar, teniendo en cuenta la dinámica propia de la estructura *prós hén*, en la argumentación aristotélica el Principio aparece vinculado a la *ousía*, a la entidad. Es en ésta, más allá de la indeterminación e inconsistencia de lo accidental, donde se cumple de modo más efectivo la exigencia señalada de autoidentidad: aquellos que niegan el Principio de No-contradicción «suprimen la entidad y la esencia» (1007a20-21) reduciéndolo todo a la indeterminación y a la inconsistencia de lo accidental. 3) Pero más allá aún de las entidades sensibles, materiales (en las cuales «se da mucho la naturaleza de lo indeterminado», puesto que en ellas hay mucho de potencialidad: 1010a2-3), *el Principio de No-contradicción se cumple plena y cabalmente en la Entidad Primera*, carente de toda potencialidad y no sujeta a movimiento ni cambio alguno. Las referencias a la Entidad Primera en la discusión de este Principio no son, pues, ca-

suales ni meramente marginales, sino totalmente pertinentes y adecuadas. Me atrevo a sugerir que es precisamente en la discusión del Principio de No-contradicción donde Aristóteles deja ver, con más claridad que en ningún otro lugar de la *Metafísica,* de qué modo coinciden la indagación ontológica y la perspectiva teológica en el estudio de «lo que es, en tanto que algo que es».

III
EL TEXTO DE LA *METAFÍSICA*. NUESTRA TRADUCCIÓN

1. *El texto*

De todos los manuscritos griegos utilizados por E. Bekker para su edición de la *Metafísica,* los más importantes editores de esta obra aristotélica han retenido posteriormente como valiosos exclusivamente dos: el códice «Parisino Regio», identidicado con la letra *E,* y el códice «Laurentiano», conocido como A^b. El primero de ellos data del s. X y hay razones para suponer que se remonta a una edición bizantina que, a su vez, se apoyaría en una edición peripatética. El segundo, A^b, es más reciente (s. XII). Sus múltiples y notorias diferencias respecto de *E* muestran que uno y otro pertenecen a dos familias diferentes. En su edición de la *Metafísica* (1885), W. Christ se atuvo exclusivamente a estos dos manuscritos.

Posteriormente, tanto W. D. Ross como W. Jaeger han estudiado y tomado en consideración un tercer manuscrito, el «Vindobonense» (s. X), conocido usualmente como *J.* Se trata, seguramente, del más antiguo manuscrito en que se conserva el texto de la *Metafísica.* Su comparación con los dos anteriormente citados ha puesto de manifiesto que posee una afinidad mucho mayor con *E* que con A^b. Estamos, pues, ante dos fami-

lias de manuscritos, una de ellas representada por *EJ* (W. Jaeger utiliza la sigla Π para la concordancia entre ellos) y la otra representada por A^b.

Además de los manuscritos propiamente dichos [32] de la *Metafísica*, para fijar el texto de esta obra se suelen tener en cuenta los Comentaristas griegos de la misma, así como sus traducciones medievales, muy especialmente la realizada por G. de Moerbeke. La literalidad de esta traducción permite reconocer con fidelidad las palabras griegas a que en cada caso corresponde. En cuanto a los Comentaristas griegos, el más importante es, sin duda, Alejandro de Afrodisias (s. II-III d. C.). Tras estudiar las concordancias y discrepancias de Alejandro con los manuscritos anteriormente citados y los méritos de cada cual en los casos de discrepancia, W. D. Ross llegó a la conclusión de que en tiempos de Alejandro circulaban *tres textos* de la *Metafísica* de un valor semejante. Actualmente estos tres textos estarían representados, respectivamente, por el conjunto de *EJ*, por A^b y por el correspondiente al Comentario de Alejandro.

En mi traducción he seguido el texto de la edición de W. D. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, I-II, Oxford, Clarendon Press, 1975 (primera ed., 1924)). El editor reconoce que no hay razones definitivas para seguir de modo exclusivo *EJ* o A^b. No obstante, toma la decisión de seguir el grupo *EJ*, teniendo en cuenta la circunstancia de que tanto los Comentaristas griegos como las traducciones medievales están decididamente de parte de él. En consecuencia, solamente se inclina por A^b en aquellos casos en que los Comentarios y las traducciones medievales, o bien la gramática, o el sentido, o los «usos» aristotélicos, favorecen las lecturas ofrecidas por este último.

---

[32] En W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* I. Intr., CLV-CLXII, pueden verse indicaciones detalladas acerca de las concordancias y discrepancias entre los tres manuscritos citados.

Cualquier conocedor del texto de la *Metafísica* y de sus más importantes ediciones contemporáneas reconocerá seguramente que éste plantea muchos problemas más allá de las discordancias entre los distintos manuscritos. No pocos de estos problemas provienen probablemente del propio texto producido por Aristóteles. Por otra parte, edición tras edición, se han ido acumulando multitud de conjeturas (Bonitz, Schwegler, Christ, Bywater, Jaeger, el propio Ross, etc.) sucesivamente aceptadas e incorporadas por los editores, aun en pasajes en que la lectura de los manuscritos es unánime. Creo que en este punto se va haciendo necesario un minucioso trabajo de revisión y restauración, en su caso. Algo, aunque insuficiente, he hecho al respecto al preparar esta traducción de la *Metafísica*. Como consecuencia de ello me separo del texto de Ross en una veintena de casos. Como puede observarse en la relación que sigue, en todos los casos, excepto en uno, me limito a reponer lecturas en las que coincide *toda la tradición manuscrita:*

	Edición de Ross	Lectura adoptada
985b9	τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα (Schwegler)	τὸ κενὸν τοῦ σώματος (Codd.)
1002b24	ἀλλ' εἴδει (conj. Al.)	καὶ εἴδει (Codd.)
1007a34	πρῶτον τὸ καθ' οὗ (conj. Al.)	πρῶτον τὸ καθόλου (Codd.)
1010b2-3	οὐδ' ⟨εἰ⟩ ἡ αἴσθησις ⟨μὴ⟩ ψευδὴς (Ross)	οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδὴς (Codd.)
1022a35	δι' αὑτὸ κεχωρισμένον (Ross)	διότι κεχωρισμένον *(JA^b)*
1026a13-14	περὶ χωριστὰ (Schwegler)	περὶ ἀχώριστα (Codd.)
1038a9-10	τῇ τῆς διαφορᾶς διαφορᾷ (Joachim)	τὴν τῆς διαφορᾶς διαθορὰν (Codd.)

	Edición de Ross	Lectura adoptada
1045b32	τὸ τὶ (Ross)	τὸ τί (Codd.)
1047b3	ᾗ ἀκολουθεῖ *(J)*	ᾗ ἀκολουθεῖ *(EA[b])*
1048b19	οἷον τὸ ἰσχναίνειν ἢ ἰσχνασία (Bywater, Ross)	οἷον τοῦ ἰσχναίνειν ἢ ἰσχνασία (Codd.)
1051a30	ἡ νόησις ἐνέργεια (Ross)	νόησις ἡ ἐνέργεια (Codd.)
1055b21-22	ἐὰν ᾖ ποτὲ ἢ ἔν τινι (Ross)	ἐὰν ᾗ ποτὲ ἢ ἔν τινι (Codd.)
1071a1	πάντων αἴτια ταῦτα (Christ)	πάντων αἴτια ταῦτα (Codd.)
1072b23	ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο (Ross)	ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου (Codd.)
1073b4	ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίᾳ (Bonitz)	ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίας (Codd.)
1077b22	ἢ ἄλλῳ τινί, εὐλόγως (Ross)	ἢ ἄλλῳ τινί εὐλόγῳ (Codd.)
1081a25	ἐπεὶ εἰ (Ross)	ἔπειτα εἰ (Codd.)
1082a17	θατέρου θατέρου (Christ)	θατέρου θάτερου (Codd.)
1084b23	οὔ, ἔστι μόνας ἑκατέρα (Ross)	οὐκ ἔστι μόνας ἑκατέρα (Codd.)
1088a9	εἰ ἵπποι, τὸ μέτρον ἵππος, καὶ εἰ ἄνθρωποι, ἄνθρωπος (Bonitz)	εἰ ἵππος τὸ μέτρον, ἵππους καὶ εἰ ἄνθρωποι ἄνθρωπος (Codd.)

2. *La traducción*

Todos los conocedores de los textos filosóficos griegos saben bien de las dificultades que plantea la traducción de la *Metafísica* de Aristóteles, tanto desde el punto de vista de la sintaxis como desde el punto de vista del léxico. Por mi parte, y como criterios de carácter general, he procurado realizar una traducción que *no se aleje de la literalidad* y que, hasta donde sea posible, *restituya la frescura y el sentido original* del texto, más allá de las múltiples mediaciones, especialmente escolásticas, que la tradición ha venido a interponer entre el texto aristotélico y nosotros.

Desde el punto de vista sintáctico he procurado ser cuidadoso, muy especialmente en la traducción de las conjunciones, ya que éstas son las que nos permiten captar adecuadamente la estructura lógica de las argumentaciones aristotélicas, el lugar que cada enunciado ocupa en la argumentación, sea como conclusión o como premisa. Cuando me ha parecido que para la comprensión del texto resultaba oportuno añadir alguna palabra o frase, he recurrido al expediente usual de encerrar éstas entre paréntesis angulares, a fin de que el lector quede en condiciones de reconocer cuál es la estructura y el contenido literal del pasaje aristotélico.

Por lo que se refiere al léxico, me alejo intencionadamente de las versiones tradicionales, escolásticas, en múltiples aspectos esenciales. En primer lugar y muy especialmente, en la traducción del participio τὸ ὄν, τὰ ὄντα, tradicionalmente traducidos como «el ente, los entes». He prescindido de la palabra 'ente' porque tal palabra, en vez de aclarar, oscurece el sentido del problema que se plantea Aristóteles al respecto, el problema de la pluralidad de sentidos o usos del verbo 'ser'. El hablante griego, el lector griego de Aristóteles, percibía perfectamente que ὄν es una forma del verbo εἶναι: nuestro hablante no percibe ya en absoluto que 'ente' sea una forma del verbo

'ser'[33]. Por eso he preferido finalmente traducir τὸ ὄν como «lo que es» y τὰ ὄντα como «las cosas que son», a fin de que aparezca el verbo 'ser' de una manera explícita.

He procurado mantenerme igualmente fiel en el caso de otras expresiones y términos típicamente aristotélicos, términos y expresiones que Aristóteles acuñó o especializó para su uso filosófico. Hay casos en los que no resulta adecuado traducir una palabra griega por medio de una única palabra de nuestra lengua en distintos contextos: un buen ejemplo de ello lo tenemos en la palabra δύναμις, que puede comportar los matices de potencia, capacidad y posibilidad. En tales casos he decidido recurrir alternativamente a la palabra más adecuada de éstas. No obstante, *he procurado mantener siempre la correspondencia* entre las palabras griegas y las españolas correspondientes a fin de que el lector pueda estar siempre seguro acerca de los términos griegos implicados en cada caso. Aun cuando no faltan notas a pie de página con aclaraciones relativas al léxico, el lector puede tomar como guía general la siguiente lista de algunos términos filosóficos fundamentales:

GRIEGO	TRADUCCIÓN
τὸ ὄν, τὰ ὄντα	lo que es, las cosas que son
οὐσία	entidad
τί ἐστι	qué-es
τὸ τί ἦν εἶναι	esencia
δύναμις	potencia, capacidad, posibilidad
ἐνέργεια	acto, actividad, actualización
ἐντελέχεια	realización, estado de plena realización, acto perfecto

[33] Sobre este punto, cf. las indicaciones contenidas en mi trabajo «Sobre la traducción y la tradición latinas de Aristóteles: ser, ente, lo que es», en *Actas del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía III*, Córdoba (Argentina), 1988, págs. 1237-51.

Griego	Traducción
τέλος	fin, perfección
τέλειος	perfecto, completo
οὗ ἕνεκα	aquello para lo cual
ὅθεν ἀρχὴ τῆς κινήσεως	de donde proviene el inicio del movimiento
πάθος	afección, cualidad, propiedad
ἕξις	posesión, hábito, estado

La traducción va acompañada de un amplio número de notas aclaratorias a pie de página. Las normas de la B. C. G., que limitan la extensión de las notas, no me han permitido incluir todas las que me hubiera gustado, pero no he renunciado a ninguna aclaración que me ha parecido esencial para la comprensión del texto, sea desde el punto de vista filológico, sea desde el punto de vista filosófico y conceptual. Allí donde me ha parecido que resultaba *necesaria* una aclaración he incluido la nota correspondiente.

Quiero, en fin, expresar mi agradecimiento a cuantos amigos y colegas han leído partes del manuscrito y me han brindado sugerencias sobre él. Estoy agradecido a todos ellos, muy especialmente al Prof. José Luis Calvo Martínez, Catedrático de Filología Griega, y a la Prof. Paloma Ortiz García, que se ha tomado el enorme trabajo de revisar cuidadosamente, línea por línea, el texto de la traducción. Gracias a ella me ha sido posible subsanar ciertos errores que se deslizaron, por lo general, al mecanografiar el manuscrito, así como algunos descuidos que me habían pasado desapercibidos.

Al proceder finalmente a la publicación de este trabajo y tras haberle dedicado mucho —quizás excesivo— tiempo, no me siento plenamente satisfecho de él, aunque sí moderadamente satisfecho. Entre las múltiples traducciones que de la *Metafísica* existen en nuestra lengua, me complacería que ésta,

juntamente con sus anotaciones, constituyera un instrumento fiel, riguroso y útil para lectores y estudiosos de Aristóteles. Parafraseando al propio Aristóteles, diré que me daría por satisfecho, y lo tendría por suficiente, si hubiera alcanzado a hacer «unas cosas mejor y otras no peor» que aquellos que me han precedido en esta difícil tarea.

Granada, marzo de 1994

BIBLIOGRAFÍA

I) EDICIONES, COMENTARIOS, TRADUCCIONES

1. *Comentaristas griegos*

ALEJANDRO: Alexandri Aphrodisiensis *In Aristoteles Metaphysica Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlín, Reimer, 1891, vol. I en la serie «Commentaria in Aristotelem graeca», ed. Academia de Berlín.

SIRIANO: Syriani *In Metaphysica Commentaria*, ed. G. Kroll, Berlín, Reimer, 1902, vol. VI-1 en la serie «Commentaria in Aristotelem graeca», ed. Academia de Berlín.

ASCLEPIO: Asclepii *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z Commentaria*, ed. G. Kroll, Berlín, Reimer, 1902, vol. VI-2 en la serie «Commentaria in Aristotelem graeca», ed. Academia de Berlín.

TEMISTIO: Themistii *In Aristotelis Metaphysicorum librum A Paraphrasis*, hebraice et latine, ed. S. Landauer, Berlín, Reimer, 1903, vol. V en la serie «Commentaria in Aristotelem graeca», ed. Academia de Berlín.

2. *Comentaristas latinos*

TOMÁS DE AQUINO: Sti. Thomae Aquinatis *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (ed. M.-R. Cathala), 3.ª ed., Turín, Marietti, 1977.

SILVESTRE MAURO: *Aristotelis opera omnia quae extant brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a Silvestre Mauro,* tomus IV, París, 1887.

PEDRO DE OSMA: *Quaestiones nimis utiles eximii Magistri Ossomensis super 6 li. metaphisice Aristotelis,* en: J. LABAJOS ALONSO, *Pedro de Osma y su Comentario a la Metafísica de Aristóteles,* Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.

PEDRO FONSECA: *Commentariorum Petri Fonsecae... In libros Metaphysicorum Aristotelis tomi quatuor,* Colonia, 1615 (reimp. Hildesheim, Olms, 1964).

3. *Ediciones, traducciones y comentarios modernos (completos)*

E. BEKKER, τὰ Μετὰ τὰ φυσικά, Berlín, Reimer, 1831 (en el volumen II de *Aristotelis Opera* de la Academia de Berlín).

A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles,* texto, traducción alemana y comentario en cuatro tomos, Tubinga, L. F. Fues, 1847-48 (Francfort, Minerva, 1960).

H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica,* texto y comentario latino en dos tomos, Bonn, Marcus, 1848-49. (Reimpr. del comentario: H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica, Commentarius,* Hildesheim, Olms, 1960.)

W. CHRIST, *Aristotelis Metaphysica,* Leipzig, Teubner, 1886 (reimp. 1895).

G. COLLE, *Aristote: La Métaphysique,* I-IV, traducción francesa y comentario, Lovaina y París, Alcan, 1912-1931.

W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics,* texto y comentario inglés en dos tomos, Oxford, Clarendon Press, 1924; University Press, 1948.

A. CARLINI, *Aristotele: La Metafisica,* traducción italiana y comentario, Bari, Laterza, 1928.

H. TREDENNICK, *The Metaphysics,* texto y traducción inglesa en dos tomos, en la *Loeb Classical Library,* Londres y Nueva York, G. P. Putman, 1933-1935 (2.ª edición revisada, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1945).

J. TRICOT, *Aristote. Métaphysique,* traducción francesa y comentario en dos tomos, París, Vrin, 1933 (nueva ed. 1953, 1962).

W. JAEGER, *Aristotelis Metaphysica*, Oxford, Clarendon Press, 1957.
G. REALE, *Aristotele. La Metafisica*, traducción italiana y comentario en dos tomos, Nápoles, Luigi Loffredo Editore, 1968. Edición mayor renovada: *Aristotele. Metafisica*, texto, traducción italiana y comentario en tres tomos, Milán, Vita e Pensiero, 1993.

4. *Ediciones y comentarios modernos parciales*

M. UNTERSTEINER, *Il Primo Libro della Metafisica*, traducción italiana y comentario, Milán, Abrighi, Segati & C., 1931.
L. ELDERS, *Aristotle's Theory on the One. A Commentary on book 10 of the Metaphysics*, Assen, Royal VanGorcum Ltd., 1961.
— *Aristotle's Theology. A commentary on book Λ of the Metaphysics*, Assen, Royal VanGorcum, 1972.
C. KIRWAN, *Aristotle's Metaphysics Books Γ, Δ and E*, traducción inglesa y notas, Oxford, Clarendon Press, 1971.
J. ANNAS, *Aristotle's Metaphysics Books M and N*, traducción inglesa, introducción y notas, Oxford, Clarendon Press, 1976.
M. FURTH, *Aristotle. Metaphysics Books VII-X*, traducción inglesa y notas, Indianápolis, Hacket, 1986.
M. FREDE-G. PATZIG, *Aristoteles, Metaphysik Z*, texto, traducción alemana y comentario en dos tomos, Munich, Verlag C. H. Beck, 1988.
B. CASSIN-M. NARCY, *La décision du sens*, introducción, texto, traducción francesa y comentario del libro *Gamma* de la *Metafísica*, París, Vrin, 1989.

II) LIBROS. COLECCIONES DE ARTÍCULOS

P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, París, PUF, 1962. [= *El problema del ser en Aristóteles*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Taurus, 1974.]
— (ed.). *Études sur la Métaphysique d'Aristote, Actes du VI Symposium Platonicum*, París, Vrin, 1979.

J. BARNES-M. SCHOFIELD-R. SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle I-IV*, Londres, Duckworth, 1979.

E. BERTI, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padua, Cedam, 1965.

— *Aristotele: dalla dialectica alla filosofia prima*, Padua, Cedam, 1977.

F. BRENTANO, *Von der Mannigfachen Bedeutung des Seins bei Aristoteles*, Friburgo (Breisgau), Herder, 1862 (reimp. Hildesheim, Olms, 1960).

T. CALVO MARTÍNEZ, «Introducción general a Aristóteles», en *Aristóteles. Acerca del Alma*, Madrid, Gredos, 1978 (2.ª reimp. 1988).

L. CENCILLO, *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum*, Madrid, C.S.I.C., 1958.

C. H. CHEN, *Sophia. The Science Aristotle sought*, Nueva York, 1976.

H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, John Hopkins Press, 1935.

— *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, John Hopkins Press, 1944.

— *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1945.

J. CHEVALIER, *La Notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses Prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, París, Alcan, 1915.

J. F. COURTINE (ed.), *Études Aristotéliciennes. Métaphysique et Théologie*, París, Vrin, 1985.

V. DÉCARIE, *L'óbjet de la Métaphysique selon Aristote*, París, Vrin, 1961.

I. DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter, 1956.

I DÜRING-G. E. L. OWEN (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Goteburgo, 1960.

J. D. G. EVANS, *Aristotle's Concept of Dialectics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1972.

M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

P. GOHLKE, *Die Entstehung der Aristotelischen Prinzipienlehre*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1954.

S. GÓMEZ NOGALES, *Horizonte de la Metafísica aristotélica*, Madrid. Estudios Onienses, 1955.

V. GÓMEZ PIN, *El orden aristotélico*, Barcelona, Ariel, 1984.

H. HAPP, *Hyle. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, Berlín-Nueva York, W. de Gruyter, 1971.

T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1989.

W. JAEGER, *Studien zur Entstehunggeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín, Weidmann, 1912.

— *Aristoteles. Grundlegund einer Geschichte seiner Entwicklung* [= *Aristóteles*, trad. de José Gaos, México, F.C.E., 1946.]

CH. KAHN, *The verh 'be' in Ancient Greek*, Dordrecht, Reidel, 1974.

H. J. KRAMER, *Der Ursprung des Geistmetaphysik*, Amsterdam, P. Schippers, 1964.

J. M. LEBLOND, *Logique et Méthode chez Aristote*, París, Vrin, 1970.

W. LESZL, *Aristotle's Conception of Ontology*, Padua, Antenore, 1975.

G. E. R. LLOYD-G. E. L. OWEN (ed.), *Aristotle on Mind and Senses* (Proceedings of the VII Symposium Aristotelicum), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1979.

W. MARX, *The Meaning of Aristotle's Ontology*, La Haya, M. Nijhoff. 1954.

— *Einführung in Aristoteles' Theorie von Seienden*, Friburgo (Breisgau), Rombach, 1972.

PH. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, M. Nijhoff. 1953 (3.ª ed., 1975).

J. M. E. MORAVSCIK (ed.), *Aristotle. A Colection of Critical Essays*, Nueva York, Doubleday, 1967.

P. MORAUX y J. WIESNER (eds.), *Zweifelhalftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen dubia* (Akten des IX Symposium Aristotelicum), Berlín-Nueva York, W. de Gruyter, 1983.

S. MOSER, *Metaphysik Einst und Jetzt*, Berlín, W. de Gruyter, 1958.

R. MUGNIER, *La théorie du Premier Moteur et L'Évolution de la Pensée Aristotélicienne*, París, Vrin, 1930.

F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, París, Vrin. 1948.

J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 3.ª

ed. revisada, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.

F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* I-II, París, L'Imprimerie Royal, 1837.

G. Reale, *Il Concetto di Filosofia Prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, 5.ª ed., Milán, Vita e Pensiero, 1993.

L. Robin, *La théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'aprés Aristote*, París, Alcan, 1908 (reimp. Hildesheim, Olms, 1963).

L. Routila, *Die Aristotelische Idee der Ersten Philosophie*, Amsterdam, North Holland Pub. Com., 1969.

R. Sorabji, *Necessity, Change and Time*, Itaca, Cornell Univ. Press, 1984.

J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig-Berlín, Teubner, 1924 (Darmstadt, 1959).

— *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau, Trewend & Granier, 1917 (Darmstadt, 1961).

S. Tugenhadt, *«Ti kata tinos». Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*, Friburgo (Breisgrau), 1958.

J. Vogelbacher, *Begriff und Erkenntnis der Substanz bei Aristoteles*, Limburgo, Limburgervereinsdruckerei, 1932.

H. von Arnim, *Die Entstehung des Gotteslehre des Aristoteles*, Viena, 1931.

M. Wundt, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Stuttgart-Berlín, Kohlhammer, 1953.

W. Wieland, *Die Aristotelische Physik*, Gotinga, 1962.

H. A. Zwergel, *Principium Contradictionis. Die Aristotelische Begründung des Prinzips...*, Meisenheim, 1972.

III) Artículos

P. Aubenque, «La Dialectique chez Aristote», en *L'attualità della problematica aristotelica*, Padua, Antenore, 1970, págs. 9-31.

— «Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique», en P. Moraux-J. Wiesner (eds.), *o. c.*, págs. 318-44.

E. Berti, «La fonction de Métaph. Alfa Elatton dans la philosophie d'Aristote», en P. Moraux-J. Wiesner (eds.), *o. c.*, págs. 260-94.

J. Brunschwig, «La forme prédicat de la matiére?», en P. Aubenque (ed.), *o. c.*, págs. 131-66.

— «Dialectique et Ontologie chez Aristote», en J. F. Courtine (ed.), *o. c.*, págs. 207-28.

T. Calvo Martínez, «El principio de no-contradicción en Aristóteles», *Méthexis* I (1988), 53-69.

— «La fórmula *kath'autó* y las categorías: a vueltas con *Metafísica* V 7», *Méthexis* IV (1991).

C. H. Chen, «On Aristotle's *Metaphysics* K 7, 1064a29: τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καὶ χωριστόν», *Phronesis* 6 (1961), 53-58.

L. Couloubaritsis, «L'Être et l'Un chez Aristote» I-II, *Revue de Philosophie Ancienne* 1 (1983), 101-17, y 2 (1983), 143-96.

F. Cubells, «El acto energético en Aristóteles», *Anales del Seminario de Valencia* 1 (1961), 7-96.

V. Décarie, «L'authenticité du livre K de la Métaphysique», en P. Moraux-J. Wiesner (eds.), *o. c.*, págs. 297-17.

— «La Physique porte-t-elle sur des "non separés" (ΑΧΩΡΙΣΤΑ)? note sur ARISTOTE Metaphysique E, 1», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 38 (1954), 495-96.

L. Elders, «Aristote et l'objet de la Métaphysique», *Revue Philosophique de Louvain* 60 (1962), 165-83.

D. Furley, «Self Movers», en G. E. R. Lloyd-G. E. L. Owen (eds.), *o. c.*, págs. 167-79.

A. Gómez Lobo, «Sobre 'Lo que Es en cuanto Es' en Aristóteles», *Revista Latinoamericana de Filosofía* 2 (1976), 19-26.

S. Gómez Nogales, «The meaning of 'Being' in Aristotle», *International Philsophical Quarterly* XII (1972), 317-39.

W. K. G. Guthrie, «The Development of Aristotle's Theology», *C.Q.* 27 (1933), 162-71 y 228; (1934), 90-98.

A. Mansion, «L'Objet de la Science Philosophique Suprême d'après Aristote, Métaphysique, E, I», en *Mélanges de Philosophie Grecque* offerts á M. Diés, París, Vrin, 1956.

«Philosophie Première, Philosophie Seconde et Métaphysique chez Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* 66 (1958), 165-221.

PH. MERLAN, «Ὂν ᾗ ὂν und πρώτη οὐσία: Postskript zu einer Besprechung», *Phil. Rundschau* 7 (1959), 148-53.

— «On the terms 'Metaphysics' and 'Being-qua-Being'», *Monist* 52 (1968), 174-94.

— «Metaphysik: Name und Gegestand», *The Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), 87-92.

P. NATORP, «Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik», *Philosophische Monatshefte* 24 (1888), 37-65 y 540-74.

G. E. L. OWEN, «Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle», en I. DÜRING-G. E. L. OWEN (eds.), *o. c.*, págs. 163-90.

— «The Platonism of Aristotle», en BARNES, SCHOFIELD, SORABJI (eds.), *o. c.*, I, págs. 14-34.

J. OWENS, «Matter and Predication in Aristotle», en MORAVSCIK (ed.), *o. c.*, págs. 191-214.

G. PATZIG, «Theologie und Ontologie in der 'Metaphysik' des Aristoteles», *Kant-Studien* LII (1961), 185-205 [= «Theology and Ontology in Aristotle's *Metaphysics*», en BARNES-SCHOFIELD-SORAJBI (eds.), *o. c.*, III, págs. 33-49.

H. REINER, «Die Entstehung und ursprungliche Bedeutung des Namens Metaphysik», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 9 (1955), 210-37.

R. SORAJBI, «Body and Soul in Aristotle», en BARNES, SHOFIELD, SORAJBI (eds.), *o. c.*, IV, págs. 42-64.

T. SZLEZÁK, «Alpha Elatton: Einheit und Einordnung in die Metaphysik», en P. MORAUX-J. WIESNER (eds.), *o. c.*, págs. 221-59.

G. VERBEKE, «La doctrine de l'être dans la Métaphysique d'Aristote», *Revue Philosophique de Louvain* 50 (1952), 471-78.

H. WAGNER, «Zum Problem des Aristotelischen Metaphysikbegriff», *Phil. Rundschau* 7 (1959), 121-48.

LIBRO PRIMERO (A)

CAPÍTULO PRIMERO

(EL CONOCIMIENTO DE LAS CAUSAS Y LA SABIDURÍA)[1]

Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos

[1] Todo este capítulo constituye una introducción encaminada a fundamentar la concepción aristotélica de la sabiduría *(sophía)* como «ciencia acerca de ciertos principios y causas» y, más precisamente aún, como ciencia que se ocupa de «las *causas primeras* y de los principios».

La argumentación, a lo largo de todo el capítulo, combina dos tipos de consideraciones. De una parte, Aristóteles propone una *gradación en el conocimiento* estableciendo los siguientes niveles: 1) sensación, 2) experiencia, 3) arte y ciencia; dentro de la ciencia distingue, a su vez, tres niveles: 3) ciencias prácticas orientadas a satisfacer necesidades; 4) ciencias prácticas orientadas al placer y a la calidad de la vida, y 5) ciencias teóricas o teoréticas. De otra parte, Aristóteles recurre al uso normal, en griego, de las palabras *sophía* ('sabiduría') y *sophós* ('sabio'), mostrando cómo estos términos *se aplican más plenamente* a medida que se asciende en la escala propuesta: se considera que

la visión a todas —digámoslo— las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias.

Pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de ésta en algunos de ellos no se genera la memoria,
980b mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últimos son más inteligentes y más capaces de aprender que los que no pueden recordar: inteligentes, si bien no aprenden, son aquellos que no pueden percibir sonidos (por ejemplo, la abeja y cualquier otro género de animales semejante, si es que los hay); aprenden, por su parte, cuantos tienen, además de memoria, esta clase de sensación. Ciertamente, el resto ⟨de los animales⟩ vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano ⟨vive⟩, además, gracias al arte y a los razonamientos. Por su parte, la experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia [2].

---

saben más, que son *más sabios* (obsérvese el uso insistente del comparativo en el texto) los que poseen experiencia que los que poseen sólo sensación, los que poseen arte y ciencia que los que poseen meramente experiencia, etc., puesto que «la sabiduría acompaña a cada uno según el nivel de su saber» (981a27). La conclusión del argumento y del capítulo será, naturalmente, que la sabiduría es *una ciencia teorética y, entre las teoréticas, la de mayor rango.* Esto mismo se viene a afirmar en la *Ét. Nic.* VI 7: «es evidente que la sabiduría es la más perfecta de las ciencias» (1141a16).

[2] La experiencia *(empeiría)* se constituye por el recuerdo de casos particulares semejantes, viniendo a ser algo así como *una regla de carácter práctico que permite actuar de modo semejante ante situaciones particulares semejantes.* La inferencia basada en la experiencia va, por tanto, de *algunos* casos particulares recordados a *algún* otro caso particular, sin que llegue a establecerse explícitamente una regla general *(kathólou)* aplicable a *todos* los casos.

La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia 981a
y al arte[3], pero el hecho es que, en los hombres, la ciencia y el arte resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar. El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes. En efecto, el tener la idea de que a Calias tal cosa le vino bien cuando padecía tal enfermedad, y a Sócrates, e igualmente a muchos individuos, es algo propio de la experiencia; pero la idea de que a todos ellos, delimitados como un caso específicamente idéntico, les vino bien cuando padecían tal enfermedad (por ejemplo, a los flemáticos o biliosos o aquejados de ardores febriles), es algo propio del arte.

A efectos prácticos, la experiencia no parece diferir en absoluto del arte, sino que los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento

---

En las líneas siguientes Aristóteles subraya el valor práctico de la experiencia: a) en general, gracias a ella el hombre deja de estar a merced del puro azar. (Para la referencia a Polo, cf. PLATÓN, *Gorgias* 448c); b) a menudo el hombre de experiencia acierta mejor y tiene más éxito que el de ciencia.

[3] En este capítulo, Aristóteles no distingue explícita y sistemáticamente el arte *(téchnē)* de la ciencia *(epistḗmē)*, ya que aquí interesa solamente lo que tienen de común frente a la mera experiencia, a saber, *la universalidad de la regla* y *el conocimiento de las causas*.

La palabra 'arte' no traduce adecuadamente el sentido del término griego *téchnē*. Una *téchnē* es un saber especializado, un oficio *basado en el conocimiento:* de ahí su posible sinonimización (como en este capítulo) con *epistḗmē* (ciencia), así como los ejemplos de artes aducidos por Aristóteles (medicina, arquitectura). Por lo demás, este su carácter *productivo* es lo que permite oponerla, en otros casos, a la ciencia *(epistḗmē)*, la cual comporta, más bien, el rasgo de un saber teorético, no orientado a la producción, sino al mero conocimiento.

de cada caso individual, mientras que el arte lo es de los generales, y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual: desde luego, el médico no cura a un hombre, a no ser accidentalmente, sino a Calias, a Sócrates o a cualquier otro de los que de este modo se nombran, al cual sucede accidentalmente que es hombre[4]; así pues, si alguien tuviera la teoría careciendo de la experiencia, y conociera lo general, pero desconociera al individuo contenido en ello, errará muchas veces en la cura, ya que lo que se trata de curar es el individuo). Pero no es menos cierto que pensamos que el saber y el conocer se dan más bien en el arte que en la experiencia y tenemos por más sabios a los hombres de arte que a los de experiencia, como que la sabiduría acompaña a cada uno en mayor grado según ⟨el nivel de⟩ su saber. Y esto porque los unos saben la causa y los otros no. Efectivamente, los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa. Por ello, en cada caso consideramos que los que dirigen la obra son más dignos de estima, y saben más, y
981b son más sabios que los obreros manuales: porque saben las causas de lo que se está haciendo (a los otros, por su parte, ⟨los consideramos⟩ como a algunos seres inanimados que también hacen, pero hacen lo que hacen sin conocimiento como, por

[4] Esta expresión según la cual a Sócrates o a Calias «le sucede accidentalmente que es hombre» *(hói symbēbēken anthrōpōi eînai)* no debe ser sacada de contexto ni interpretada en un sentido estricto. En general, la fórmula *katà symbebēkós* (accidentalmente) se opone a la fórmula *kath'autó* (por sí). De acuerdo con el sentido de esta oposición, Calias (y cualquier individuo humano) no es hombre accidentalmente, sino que lo es por sí, ya que su ser consiste en ser-hombre. (Para el sentido de estas fórmulas y su oposición, cf. *infra,* V 18, 1022a24 ss. y también, *An. Post.* I 4, 73b34 ss. Para las distintas acepciones de *symbebēkós* («accidente»), también *infra,* V 30, 1025a14-34.)

Lo que Aristóteles quiere subrayar aquí (y en esta explicación sigo a Ross, I, 118) es que la ciencia se ocupa *directamente* de lo universal (del «hombre») y *sólo indirectamente* del individuo (del hombre concreto, Sócrates o Calias).

ejemplo, quema el fuego, si bien los seres inanimados hacen cosas tales por cierta disposición natural, mientras que los obreros manuales las hacen por hábito). Conque no se considera que aquéllos son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas.

En general, el ser capaz de enseñar es una señal distintiva del que sabe frente al que no sabe, por lo cual pensamos que el arte es más ciencia que la experiencia: ⟨los que poseen aquél⟩ son capaces, mientras que los otros no son capaces de enseñar.

Además, no pensamos que ninguna de las sensaciones sea sabiduría, por más que éstas sean el modo de conocimiento por excelencia respecto de los casos individuales: y es que no dicen el porqué acerca de nada, por ejemplo, por qué el fuego es caliente, sino solamente que es caliente. Es, pues, verosímil que en un principio el que descubrió cualquier arte, más allá de los conocimientos sensibles comúnmente poseídos, fuera admirado por la humanidad, no sólo porque alguno de sus descubrimientos resultara útil, sino como hombre sabio que descollaba entre los demás; y que, una vez descubiertas múltiples artes, orientadas las unas a hacer frente a las necesidades y las otras a pasarlo bien, fueran siempre considerados más sabios estos últimos que aquéllos, ya que sus ciencias no estaban orientadas a la utilidad. A partir de este momento y listas ya todas las ciencias tales, se inventaron las que no se orientan al placer ni a la necesidad, primeramente en aquellos lugares en que los hombres gozaban de ocio: de ahí que las artes matemáticas se constituyeran por primera vez en Egipto, ya que allí la casta de los sacerdotes gozaba de ocio.

En la *Ética* está dicho [5] cuál es la diferencia entre el arte y la ciencia y los demás ⟨conocimientos⟩ del mismo género: la finalidad que perseguimos al explicarlo ahora es ésta: ⟨mos-

[5] La referencia es a *Ét. Nic.* VI 3-7, 1139b13-1141b22.

trar⟩ cómo todos opinan que lo que se llama «sabiduría» se ocupa de las causas primeras y de los principios. Conque, como antes se ha dicho, el hombre de experiencia es considerado más sabio que los que poseen sensación del tipo que sea, y el hombre de arte más que los hombres de experiencia, y el director de la obra más que el obrero manual, y las ciencias teoréticas más que las productivas.

982a Es obvio, pues, que *la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas.*

Capítulo segundo

⟨CARACTERÍSTICAS DE LA SABIDURÍA⟩[6]

Puesto que andamos a la búsqueda de esta ciencia, habrá de investigarse acerca de qué causas y qué principios es ciencia la sabiduría. Y si se toman en consideración las ideas que tenemos acerca del sabio, es posible que a partir de ellas se aclare mayormente esto. En primer lugar, solemos opinar que el sabio sabe todas las cosas en la medida de lo posible, sin tener, desde luego, ciencia de cada una de ellas en particular. Además, consideramos sabio a aquel que es capaz de tener conocimiento de las cosas difíciles, las que no son fáciles de

[6] Si en el capítulo anterior Aristóteles recurría al uso común de la palabra 'sabio' *(sophós)*, en este capítulo *toma como punto de partida las opiniones comunes* acerca del sabio. De acuerdo con éstas, sabios son aquellos cuyo conocimiento: 1) es más universal, 2) alcanza a las cosas más difíciles de conocer, 3) es más exacto respecto de las causas, 4) se escoge por sí mismo y no en función de utilidad alguna, y 5) le están subordinados los demás saberes y conocimientos. Aristóteles mostrará que todas estas características, atribuidas comúnmente a la *sabiduría*, se cumplen en la ciencia de las causas y principios primeros.

conocer para el hombre (en efecto, el conocimiento sensible es común a todos y, por tanto, es fácil y nada tiene de sabiduría). Además y respecto de todas las ciencias, que es más sabio el que es más exacto en el conocimiento de las causas y más capaz de enseñarlas. Y que, de las ciencias, aquella que se escoge por sí misma y por amor al conocimiento es sabiduría en mayor grado que la que se escoge por sus efectos. Y que la más dominante es sabiduría en mayor grado que la subordinada: que, desde luego, no corresponde al sabio recibir órdenes, sino darlas, ni obedecer a otro, sino a él quien es menos sabio.

Tantas y tales son las ideas que tenemos acerca de la sabiduría y de los sabios. Pues bien, de ellas, el saberlo todo ha de darse necesariamente en quien posee en grado sumo la ciencia universal (éste, en efecto, conoce en cierto modo [7] todas las cosas). Y, sin duda, lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones). Por otra parte, las más exactas de las ciencias son las que versan mayormente sobre los primeros principios: en efecto, las que parten de menos ⟨principios⟩ son más exactas que las denominadas «adicionadoras», por ejemplo, la aritmética que la geometría [8].

[7] «En cierto modo»: *pōs*, a saber, en tanto que conectadas con lo universal, lo cual implica que no las conoce ni en sus detalles particulares ni actualmente, sino sólo virtualmente.

«Todas las cosas»: *pánta tà hypokeímena*. En su sentido técnico aristotélico, la palabra *hypokeímenon* (lit., «lo que está debajo») significa el sujeto (de la predicación) y el sustrato (de las determinaciones reales). Lo he traducido como «cosas» porque el término no está aquí tomado en su acepción técnica. Alguna razón hay, sin embargo, para usarlo: todas las cosas, desde luego, caen *bajo* lo máximamente universal.

[8] La geometría es «adicionadora» *(ek prosthéseōs)* respecto de la aritmética porque a los principios de ésta *añade* el principio de la extensión. En los *An. Post.* se dice: «por adición *(ek prosthéseōs)* quiere decir, por ejemplo,

Pero, además, es capaz de enseñar aquella que estudia las causas (pues los que enseñan son ios que muestran las causas en cada caso) y, por otra parte, el saber y el conocer sin otro fin que ellos mismos se dan en grado sumo en la ciencia de lo cognoscible en grado sumo (en efecto, quien escoge el saber
982b por el saber escogerá, en grado sumo, la que es ciencia en grado sumo, y ésta no es otra que la de lo cognoscible en grado sumo). Ahora bien, cognoscibles en grado sumo son los primeros principios y las causas (pues por éstos y a partir de éstos se conoce lo demás, pero no ellos por medio de lo que está debajo (de ellos)). Y la más dominante de las ciencias, y más dominante que la subordinada, es la que conoce *aquello para lo cual* ha de hacerse cada cosa en particular, esto es, el bien de cada cosa en particular y, en general, el bien supremo de la naturaleza en su totalidad. Así pues, por todo lo dicho, el nombre en cuestión corresponde a la misma ciencia. Ésta, en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas y, desde luego, el bien y «aquello para lo cual» son una de las causas.

Que no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: en efecto, los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, «amante

que la unidad es una entidad que carece de posición, mientras que el punto es una entidad que tiene posición. Éste resulta, pues, de una *adición*» (I 27, 87a35-37).

de la sabiduría»[9]: y es que el mito se compone de maravillas). Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna. Por otra parte, así lo atestigua el modo en que sucedió: y es que un conocimiento tal comenzó a buscarse cuando ya existían todos los conocimientos necesarios, y también los relativos al placer y al pasarlo bien. Es obvio, pues, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, efecto, su propio fin.

Por ello cabría considerar con razón que el poseerla no es algo propio del hombre, ya que la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos, de modo que —según dice Simónides—

sólo un dios tendría tal privilegio[10],

si bien sería indigno de un hombre no buscar la ciencia que, por sí mismo, le corresponde. Ahora bien, si los poetas tuvieran razón y la divinidad fuera de natural envidioso, lo lógico 983a
sería que ⟨su envidia⟩ tuviera lugar en este caso más que en ningún otro y que todos los que en ella descuellan fueran unos desgraciados. Pero ni la divinidad puede ser envidiosa sino que, como dice el refrán,

los poetas dicen muchas mentiras,

ni cabe considerar a ninguna otra ⟨ciencia⟩ más digna de estima que ésta. Es, en efecto, la más divina y la más digna de estima y lo es, ella sola, doblemente. En efecto, la divina entre

[9] *Philósophos:* en este caso lo traduzco por medio de la expresión «amante de la sabiduría» para destacar el paralelismo con *philómythos* que traduzco como «amante del mito».

[10] Fg. 3 Hiller. Cf. también Platón, *Protágoras* 341e, 344c.

las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino. Pues bien, solamente en ella concurren ambas características: todos, en efecto, opinan que Dios es causa y principio, y tal ciencia la posee Dios, o sólo él, o él en grado sumo. Y, ciertamente, todas las demás ⟨ciencias⟩ serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor.

La posesión de esta ciencia ha de cambiarnos, en cierto sentido, a la actitud contraria ⟨de la que corresponde⟩ al estado inicial de las investigaciones. Y es que, como decíamos, todos comienzan maravillándose de que las cosas sucedan como suceden: así ocurre, por ejemplo, en relación con los autómatas de los teatros de marionetas [eso les pasa a los que no han visto la causa], o en relación con las revoluciones del sol, o con la inconmensurabilidad de la diagonal (a todos, en efecto, maravilla [a los que no han visto la causa] que algo no pueda medirse ni con la más pequeña de las medidas). Es preciso, sin embargo, que se imponga la actitud contraria y que es la mejor, según el refrán, como ocurre incluso en estos casos, una vez que se ha aprendido: nada, desde luego, maravillaría tanto a un geómetra como que la diagonal resultara conmensurable.

Queda dicho, pues, cuál es la naturaleza de la ciencia en cuya búsqueda andamos y cuál es el objetivo que ha de alcanzar la búsqueda y el proceso de investigación en su conjunto [11].

---

[11] De lo expuesto en todo el capítulo se desprende una concepción de la sabiduría como conocimiento 1) de lo máximamente universal, 2) de las causas y los principios primeros y 3) de la divinidad. La articulación de estos tres aspectos (a cuya afirmación se ha llegado a partir de las «opiniones comunes») en un saber unitario constituye el más difícil problema del proyecto metafísico de Aristóteles.

Capítulo tercero

(LAS CUATRO CAUSAS Y LA FILOSOFÍA ANTERIOR)[12]

Es obvio, pues, que necesitamos conseguir la ciencia de las causas primeras (desde luego, decimos saber cada cosa cuando creemos conocer la causa primera). Pero de «causas» se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la *entidad*, es decir, la *esencia* [13] (pues el porqué se reduce, en último

---

[12] Los capítulos 3-7 constituyen una exposición de las doctrinas filosóficas anteriores. Sobre esta exposición conviene tener en cuenta lo siguiente: 1) Como el propio Aristóteles señala, la perspectiva adoptada es su propia doctrina de *las cuatro causas* expuesta en la *Física* (II 3 y 7). Aristóteles contempla el desarrollo de la filosofía anterior como un proceso inevitable de descubrimiento sucesivo de sus cuatro tipos de causa y, por tanto, como una confirmación de la validez de su propia doctrina al respecto. 2) El tratamiento de los filósofos anteriores no es puramente lineal, sino que se entrecruzan los puntos de vista cronológico y lógico. 3) En general, las opiniones dignas de tenerse en cuenta (bien porque son comúnmente admitidas, bien porque son admitidas por los sabios, o por los más reconocidos de éstos) son denominadas por Aristóteles *éndoxa*. El recurso a las mismas constituye un rasgo característico del proceder dialéctico. (Sobre los *éndoxa* y su pertenencia a la argumentación dialéctica, cf. *Tópicos* I 1, 100a18-101a4.)

[13] «La entidad, *es decir*, la esencia»: *tèn ousían kai tò tí ên eînai*. Como en otros muchísimos casos en que Aristóteles vincula con un *kaí* dos términos técnicos próximos en cuanto al significado (por ejemplo, *hē ousía kai ho lógos*, *hē ousía kai tò hypokeímenon*, etc.), considero que la conjunción copulativa tiene valor explicativo.

En cuanto a la controvertida y peculiar fórmula *tò tí ên eînai*, su traducción literal sería «qué era ser» o «qué es ser». Se trata de una fórmula abreviada cuya expresión completa nos daría, por ejemplo: «para un hombre *¿qué es ser* hombre?» o más generalmente, «(para un x) *¿qué es ser* (x)?». Aunque ya algún traductor español (por ejemplo, M. Candel Sanmartín, en *Aristóteles. Tratados de lógica*, I, Madrid, Gredos [B.C.G., núm. 51], 1982 [2.ª reimp. 1994]) ha optado por traducir esta fórmula con la expresión 'qué es ser', pre-

término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la *materia*, es decir, el sujeto; la tercera, *de donde proviene el inicio del movimiento*[14], y la cuarta, la causa opuesta a esta última, *aquello para lo cual*[15], es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento). Y aunque sobre ellas hemos tratado suficiente-
983b mente en la *Física*, tomaremos, con todo, en consideración a los que antes que nosotros se acercaron a investigar las cosas que son, y filosofaron acerca de la verdad. Es evidente que también ellos proponen ciertos principios y causas. Al ir a ellos sacaremos, sin duda, algún provecho para el proceso de investigación de ahora, pues o bien descubriremos algún otro género de causa, o bien aumentará nuestra certeza acerca de las recién enumeradas.

De los que primero filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la co-

fiero el término 'esencia'. Después de todo, lo que tal fórmula expresa es, exactamente, *la esencia de una cosa en cuanto contenida en su definición:* a la pregunta «para un x ¿qué es ser x?» responde y corresponde la definición de x.

[14] «Aquello de donde proviene el inicio del movimiento»: *hóthen hē archḕ tês kinḗseōs.* La tradición posterior utilizará la expresión 'causa eficiente' para este tipo de causa. Mantengo, no obstante, la fórmula literal de Aristóteles porque en éste la eficiencia se interpreta siempre en términos de su teoría del movimiento.

[15] «Aquello para lo cual»: *hoû héneka.* Esta fórmula se traduce a menudo como «fin» (palabra que reservamos para la griega *télos).* Con nuestra traducción se pretende mantener el paralelismo expresamente subrayado por Aristóteles entre la causa anteriormente citada y ésta, que es *lo opuesto de aquélla:* así, si la primera es aquello *de donde* se origina el movimiento, ésta es aquello *hacia lo cual, para lo cual* el movimiento tiene lugar.

tidad por más que ésta cambie en sus cualidades, eso dicen que es el elemento, y eso el principio de las cosas que son, y de ahí que piensen que nada se genera ni se destruye, puesto que tal naturaleza se conserva siempre, al igual que tampoco decimos que Sócrates «se hace» en sentido absoluto cuando se hace hermoso o músico, ni que «se destruye» cuando pierde tales disposiciones, ya que el sujeto, el mismo Sócrates, permanece: del mismo modo tampoco podrá ⟨decirse respecto de⟩ ninguna otra cosa, pues siempre hay alguna naturaleza, sea una o más de una, a partir de la cual se genera lo demás, conservándose aquélla.

Por lo que se refiere al número y a la especie de tal principio, no dicen todos lo mismo, sino que Tales, el introductor de este tipo de filosofía, dice que es el agua (de ahí que dijera también que la tierra está sobre el agua), tomando esta idea posiblemente de que veía que el alimento de todos los seres es húmedo y que a partir de ello se genera lo caliente mismo y de ello vive (pues aquello a partir de lo cual se generan todas las cosas es el principio de todas ellas) —tomando, pues, tal idea de esto, y también de que las semillas de todas las cosas son de naturaleza húmeda, y que el agua es, a su vez, el principio de la naturaleza de las cosas húmedas.

Hay, por lo demás, quienes piensan que también los más antiguos, los que teologizaron por vez primera y mucho antes de la generación actual, tuvieron una idea así acerca de la naturaleza: en efecto, hicieron progenitores de todas las cosas a Océano y Tetis, y ⟨dijeron⟩ que los dioses juran por el agua, la llamada «Estigia» por ellos [los poetas]. Ahora bien, lo más antiguo es lo más digno de estima y lo más digno de estima es, a su vez, aquello por lo cual se jura. No obstante, no está nada claro si esta opinión acerca de la naturaleza es, efectivamente, primitiva y antigua; en todo caso, de Tales se dice que 984a
se manifestó de este modo acerca de la causa primera. (Desde

luego, nadie pretendería colocar entre éstos a Hipón [16], dada la vulgaridad de su pensamiento.)

Anaxímenes y Diógenes afirman que el aire es anterior al agua y que, entre los cuerpos simples, él es principio por antonomasia. Por su parte, Hipaso el metapontino y Heráclito el efesio ⟨afirman⟩ que lo es el fuego, y Empédocles, a su vez, añadiendo la tierra como cuarto a los ya mencionados, ⟨afirma⟩ que lo son los cuatro (y que éstos, efectivamente, permanecen siempre y no se generan, a no ser por aglomeración y escasez, cuando se reúnen formando una unidad y se separan de la unidad que formaban). Anaxágoras el clazomenio —que es anterior a este último en cuanto a la edad pero posterior a él en cuanto a las obras— afirma, en fin, que los principios son infinitos: en suma, viene a decir que todos los cuerpos *homeoméricos*, como el agua o el fuego, se generan y destruyen únicamente por reunión y separación, pero que en ningún otro sentido se generan o destruyen, sino que, antes bien, permanecen eternos.

A partir de estas indicaciones cabría, ciertamente, suponer que la única causa es la que se dice tal en el sentido específico de «materia». Sin embargo, al avanzar de este modo, el asunto mismo les abrió el camino y los obligó a seguir buscando. Pues si bien es verdad que toda generación y descomposición tiene lugar, antes que nada, a partir de algo, sea uno o múltiple, ¿por qué sucede tal, y cuál es la causa? Porque, ciertamente, el sujeto mismo no se hace cambiar a sí mismo: quiero decir, por ejemplo, que ni la madera ni el bronce son causa, respectivamente, de su propio cambio; ni la madera hace la cama ni el bronce hace la estatua, sino que la causa del cambio es otra

[16] Pensador de escasa importancia, del s. v a. C. Sobre él, cf. DK 38 (I, 384-89).

cosa [17]. Ahora bien, buscar esta causa es buscar el otro principio: en nuestra terminología, *aquello de donde procede el inicio del movimiento*. Ciertamente, los que al principio se aplicaron a este proceso de investigación y afirmaron que el sujeto es uno solo, no se plantearon esta dificultad, sino que algunos de los que afirman ⟨que el sujeto es⟩ uno, como derrotados por esta búsqueda, dicen que lo uno es inmóvil y que lo es la naturaleza entera, no sólo en cuanto a la generación y descomposición (pues esto venía ya de antiguo y todos coincidían en ello), sino también en cuanto a toda otra clase de cambio: y esto es 984b lo peculiar de ellos. Así pues, ninguno de los que afirman que todo es uno llegó a vislumbrar también este tipo de causa excepto, tal vez, Parménides, y éste en la medida en que propuso que hay no sólo lo Uno, sino también, en algún sentido, dos causas. Por el contrario, quienes ponen más de un principio —por ejemplo, lo caliente y lo frío, o el fuego y la tierra— cuentan con una posibilidad mayor de explicación: en efecto, recurren al fuego como si éste poseyera naturaleza motriz, y al agua y la tierra y los cuerpos semejantes como si poseyeran la naturaleza contraria.

Después de éstos y ⟨del descubrimiento⟩ de tales principios, puesto que eran insuficientes para generar la naturaleza de las cosas que son, forzados una vez más, como decíamos, por la verdad misma, buscaron el principio siguiente [18]. Y es

---

[17] Que nada se cambia (en general, nada se mueve) a sí mismo, es una ley necesaria según Aristóteles. Así pues, donde hay cambio habrán de distinguirse necesariamente dos principios, *activo* el uno, capaz de originar el movimiento, y *pasivo* el otro, la materia.

[18] El Principio «siguiente» al que se refiere Aristóteles no es, aunque pueda parecerlo a primera vista, el fin o «aquello para lo cual». Se trata del mismo principio de que se viene ocupando, es decir, de la causa originadora del movimiento, pero contemplada ahora desde otra perspectiva: no como princi-

que seguramente ni el fuego ni la tierra ni ningún otro de tales elementos puede ser tomado razonablemente como causa de que unas cosas sean bellas y buenas y otras lleguen a serlo, y tampoco es verosímil que aquéllos lo creyeran. Por otra parte, tampoco resultaba adecuado atribuir tamaña empresa a la casualidad y al azar. Así que cuando alguien afirmó que, al igual que en los animales, hay también en la Naturaleza un Entendimiento, causa de la belleza y del orden universal, debió parecer como quien está en sus cabales frente a las banalidades que decían los anteriores. Con toda evidencia sabemos, ciertamente, que Anaxágoras se atuvo a este tipo de explicación, si bien Hermótimo el clazomenio tiene fama de haberlo dicho antes que él. Así pues, los que han mantenido esta idea establecieron que la causa del orden es, a la vez, principio de las cosas que son: precisamente aquel principio de donde les viene el movimiento a las cosas que son.

---

pio «material» generador del movimiento (que sería incapaz de dar cuenta del orden y la perfección), sino como agente *capaz de producir la perfección* y *el orden*. (Cf. el comentario de Reale, *o.c.*, I, pág. 159, n. 23.)

CAPÍTULO CUARTO

⟨LAS CAUSAS EN LA FILOSOFÍA PREPLATÓNICA: EMPÉDOCLES, ANAXÁGORAS, EL ATOMISMO⟩[19]

Cabría suponer que el primero que buscó tal cosa[20] fue Hesíodo, o cualquier otro que puso al Amor o al Deseo como principio en las cosas que son, al igual que hace también Parménides. Éste, desde luego, al componer la génesis del universo todo, dice que

puso al Amor el primero de todos los dioses[21]

y Hesíodo dice que

antes que todas las cosas fue el Caos, y después
la Tierra de ancho seno...
y el Amor que sobresale entre todos los inmortales[22],

[19] En este capítulo se continúa con el tratamiento «histórico» de las dos causas de que venía ocupándose ya en el capítulo anterior: la causa material o materia, y la causa originadora del movimiento y del orden. Aristóteles se ocupa del pensamiento de Empédocles, de Anaxágoras y de los atomistas Leucipo y Demócrito, señalando sus deficiencias. Los atomistas no fueron más allá de la causa material, *dejando sin explicar el origen del movimiento* (985b19-20). Empédocles y Anaxágoras introdujeron, ciertamente, una causa originadora del movimiento y del orden, pero la doctrina de Empédocles resulta *confusa* (985a5) e *inconsistente* (985a22-28), y Anaxágoras hace *un uso insuficiente del Entendimiento* como causa (985a18-21).

[20] «Tal cosa», es decir, una causa que produzca no sólo el movimiento, sino también el orden, conforme a lo indicado en las últimas líneas del capítulo anterior.

[21] DK 28B13 (I, 243, 16).

[22] *Teogonia* 116-20.

como que es preciso que se dé, en las cosas que son, alguna causa que mueva y componga las cosas. De qué manera ha de dirimirse, por lo demás, la cuestión de la prioridad entre éstos, habrá ocasión de decidirlo posteriormente.

Pero puesto que resultaba evidente que en la naturaleza se da también lo contrario del bien, y que no sólo hay orden y belleza, sino también desorden y fealdad, y que los males son más abundantes que los bienes, y las cosas feas más que las bellas, he aquí que otro introdujo la Amistad y el Odio, cada uno como causa —respectivamente— de los unos y de los otros. En efecto, si se sigue y comprende atendiendo a su pensamiento y no al modo confuso en que Empédocles se expresa, se hallará que la Amistad es la causa de los bienes y el Odio de los males. Conque seguramente acertaría quien dijera que Empédocles propuso, y propuso por vez primera, el Mal y el Bien como principios, dado que la causa de todos los bienes es el Bien mismo [y la de los males, el Mal].

Parece, pues, que éstos se atuvieron hasta entonces, como decimos, a dos de las causas que nosotros hemos distinguido en la *Física*[23], a la materia y al de dónde ⟨se origina⟩ el movimiento, si bien lo hicieron confusamente y sin ninguna claridad, sino como actúan en los combates los que carecen de entrenamiento: también éstos, desde luego, mientras se mueven, colocan con frecuencia buenos golpes, pero ni éstos lo hacen porque sepan, ni aquéllos parecen comprender el alcance de lo que dicen; pues, en definitiva, no parecen utilizar tales causas, sino en una muy escasa medida. Anaxágoras, desde luego, echa mano del Entendimiento como de un artificio teatral para la cosmogénesis, y cuando no sabe contestar por qué causa sucede ⟨algo⟩ necesariamente, en ese momento lo trae a colación, mientras que en los demás casos atribuye la causalidad de lo

[23] Cf. *Física* II 3-7.

que se produce a cualquier otra cosa antes que al Entendimiento. Ciertamente, Empédocles se sirve de las causas más que aquél, pero, sin embargo, ni lo hace suficientemente ni encuentra los efectos correspondientes a ellas. Le ocurre, en efecto, que en muchos aspectos es la Amistad la que separa y el Odio el que une: así, cuando el Universo se disgrega en los elementos bajo la acción del Odio, el fuego se concentra formando una unidad, y también cada uno de los demás elementos: pero cuando nuevamente, bajo la acción de la Amistad, se reúnen hasta formar la unidad ⟨del Universo⟩, necesariamente ocurre que las partículas se separan otra vez de cada uno de ellos.

Así pues, a diferencia de quienes le precedieron, Empédocles fue el primero en introducir una división en esta causa, no poniendo un único principio del movimiento, sino dos distintos y contrarios y, además, fue el primero en afirmar que son cuatro los elementos que se dicen tales en el sentido de «materia». (Ciertamente, no se sirve de ellos como efectivamente cuatro, sino como si fueran solamente dos: el fuego por sí mismo de una parte, y de otra parte, la tierra, el aire y el agua, opuestos a aquél y como una única naturaleza [24]. Esto puede captarse considerando su *Poema*). Éste, por tanto, expuso los principios de este modo y en este número, como decimos.

Por otra parte, Leucipo y su compañero Demócrito dicen que son elementos el lleno y el vacío, denominando al uno «lo que es» y al otro, «lo que no es»: al lleno y sólido, «lo que es» y al vacío, «lo que no es» (de ahí también que digan que no hay más «lo que es» que «lo que no es», puesto que tampoco hay más vacío que cuerpo) [25], y que éstos son las causas de

[24] Cf. *supra*, 3, 984b5-8.

[25] «Puesto que tampoco hay más vacío que cuerpo»: *hóti oudè tò kenòn toû sṓmatos*. Ésta es la lectura de todos los manuscritos. Ciertamente, si se in-

las cosas que son, ⟨entendiendo «causa»⟩ como materia. Y así como quienes afirman que es una la entidad en tanto que sujeto, explican la generación de lo demás por medio de las afecciones de ésta, afirmando que la rareza y la densidad son los principios de las afecciones, así también éstos afirman que las diferencias son las causas de las demás cosas. Estas diferencias dicen qué son tres: figura, orden y posición. En efecto, afirman que «lo que es» se diferencia únicamente por la *conformación*, el *contacto* y el *giro*. Ahora bien, de éstos, la «conformación» es la figura, el «contacto» es el orden, y el «giro» es la posición: así, la A y la N se diferencian por la figura, los conjuntos AN y NA por el orden, y la Z y la N por la posición. Acerca del movimiento, de dónde y cómo se da en las cosas que son, también éstos, al igual que los otros, lo pasaron negligentemente por alto.

Ciertamente, como decimos, parece que la investigación acerca de estas dos causas llegó, por parte de nuestros predecesores, hasta este punto.

---

terpreta el «más» cuantitativamente, la frase puede resultar extraña, ya que la estructura del pasaje parecería exigir «más cuerpo que vacío». Sin embargo, la mantenemos tal cual. Ross (I, 139), siguiendo a Schwegler, propone: *toû kenoû tò sôma* («puesto que no hay más cuerpo que vacío»). (Ya Fonseca sugirió enmendar el texto proponiendo: *oudè tò sôma toû kenoû*, I, 231, *explan. ad loc.*)

CAPITULO QUINTO

⟨LAS CAUSAS EN LA FILOSOFÍA PREPLATÓNICA: PITAGÓRICOS Y ELÉATAS⟩[26]

En la misma época que éstos, y aun antes que ellos, los denominados Pitagóricos, dedicándose los primeros a las matemáticas, las hicieron avanzar, y nutriéndose de ellas, dieron en considerar que sus principios son principios de todas las cosas que son. Y puesto que en ellas lo primero son los números, y creían ver en éstos —más, desde luego, que en el fuego, la tierra y el agua— múltiples semejanzas con las cosas que son y las que se generan, por ejemplo, que tal propiedad de los números es la Justicia, y tal otra es el Alma y el Entendimiento, y tal otra la Oportunidad y, en una palabra, lo mismo en los demás casos, y además, veían en los números las propiedades y proporciones de las armonías musicales; puesto que las demás cosas en su naturaleza toda parecían asemejarse a los números, y los números parecían lo primero de toda la naturaleza, supusieron que los elementos de los números **986a**
son elementos de todas las cosas que son, y que el firmamento entero es armonía y número. Y cuantas correspondencias encontraban entre los números y armonías, de una parte, y las peculiarida-

[26] Aristóteles pasa a ocuparse de los Pitagóricos y los Eléatas. De los Pitagóricos resalta lo siguiente: a) que, según ellos, los elementos de los números son los elementos constitutivos de todas las cosas; b) que estos elementos son lo Par y lo Impar, o bien, Límite e Ilimitado; c) que los elementos pertenecen al ámbito de la *causa material;* d) que, en todo caso, fueron los primeros en preguntarse por el *qué-es*, es decir, por la *causa formal*, esencia o entidad de las cosas, aunque lo hicieron con cierta simpleza e ingenuidad (987a20-27).

En cuanto a los Eléatas, y puesto que se trata de un estudio de las causas, Parménides es el único a quien resulta pertinente referirse, dado que introdujo la Cosmogénesis en la segunda parte de su Poema (Vía de la Opinión), proponiendo al efecto una doctrina dualista de los principios.

des y partes del firmamento y la ordenación del Universo, de otra, las relacionaban entre sí sistemáticamente. Incluso, si echaban en falta algo, deseaban ardientemente ⟨añadirlo⟩, de modo que toda su doctrina resultara bien trabada; quiero decir, por ejemplo, que basándose en que el número diez parece ser perfecto y abarcar la naturaleza toda de los números, afirman también que son diez los cuerpos que se mueven en el firmamento, y puesto que son visibles solamente nueve, hacen de la *antitierra* el décimo.

Estas doctrinas ya las hemos analizado más minuciosamente en otros lugares[27]. Si, a pesar de ello, incidimos en ellas, es con la intención de extraer de ellos cuáles afirman que son los principios y de qué modo encajan éstos en las causas mencionadas. Pues bien, también ellos parece que piensan que el número es principio que constituye no sólo la materia de las cosas que son, sino también sus propiedades y disposiciones, y que los elementos del número son lo Par e Impar, limitado aquél e ilimitado éste, y que el Uno se compone de ambos (en efecto, es par e impar), y que el Número deriva del Uno, y que los números, como queda dicho, constituyen el firmamento entero.

Otros, entre ellos mismos, dicen que los principios son diez, los enumerados según la serie ⟨de los opuestos⟩:

Límite	Ilimitado
Impar	Par
Unidad	Pluralidad
Derecho	Izquierdo
Macho	Hembra
En reposo	En movimiento
Recto	Curvo
Luz	Oscuridad
Bueno	Malo
Cuadrado	Rectángulo

[27] Referencia, posiblemente, al *De Caelo* II 13 (cf. 293b20-27) o, tal vez, a algún escrito perdido.

Parece que también Alcmeón de Crotona pensaba de este modo, y o él tomó esta doctrina de aquéllos o aquéllos de él. Y es que, efectivamente, Alcmeón [llegó a la madurez siendo Pitágoras viejo y] se expresó de un modo muy parecido a aquéllos. Dice, en efecto, que los múltiples asuntos humanos son, en realidad, dos, si bien enumera las contrariedades no de un modo sistemáticamente definido como aquéllos, sino según se le ocurren, por ejemplo: blanco – negro, dulce – amargo, bueno – malo, grande – pequeño. Ciertamente, se refiere de un modo impreciso a los restantes ⟨contrarios⟩, mientras que los 986b
Pitagóricos explicitaron cuántas y cuáles son las contrariedades. De aquél y de éstos[28] es posible, pues, extraer lo siguiente: que los contrarios son principios de las cosas que son; pero cuántos y cuáles son, sólo es posible extraerlo de éstos. Éstos, por su parte, no articularon con claridad cómo es posible relacionarlos con las causas mencionadas, si bien parece que situaron los elementos en el ámbito específico de la materia: en efecto, afirman que la entidad se compone y está formada a partir de ellos como elementos constitutivos[29].

A partir de estas cosas es posible conocer suficientemente el pensamiento de aquellos antiguos que decían que los elementos de la naturaleza son más de uno. Hay quienes, por su parte, proclamaron que todo es una única naturaleza, si bien entre éstos existen diferencias, tanto en relación con el valor de sus doctrinas como en relación con el modo en que conciben la naturaleza en cuestión. Y si bien es cierto que la exposición de

[28] «De aquél y de éstos»: entiéndase, de las afirmaciones de Alcmeón y de los Pitagóricos.

[29] Desde su propio esquema de las causas, Aristóteles no duda en considerar los principios de los Pitagóricos como *elementos materiales*, puesto que por «materia» se entiende aquello de que está constituida una cosa. Más arriba (986a16-17) ya ha afirmado Aristóteles que, según los Pitagóricos, el número constituye «la materia de las cosas que son» *(hýlēn toîs oûsi)*.

sus teorías no encaja en absoluto en la investigación que ahora llevamos a cabo acerca de las causas (efectivamente, su explicación no es como la de algunos filósofos naturales que, a pesar de afirmar que «lo que es» es uno, explican, no obstante, la génesis a partir de lo Uno considerado como materia: y es que éstos, para explicar la génesis del todo, le atribuyen ⟨a lo Uno⟩ el movimiento, mientras que aquéllos afirman que es inmóvil), no es menos cierto que lo que se dirá a continuación es pertinente para esta investigación.

Parménides, desde luego, parece que se atuvo a lo Uno en cuanto al concepto, y Meliso a lo Uno en cuanto a la materia (y de ahí que aquél diga que es limitado y éste que ilimitado). Jenófanes, por su parte, aunque afirmó la unidad antes que ellos (se dice, en efecto, que Parménides fue discípulo suyo), no ofreció aclaración alguna al respecto, ni tampoco parece que se atuviera a ninguna de estas dos naturalezas [30], sino que, tomando en consideración el firmamento en su conjunto, dice que lo Uno es Dios. Ciertamente, como decíamos, estos filósofos pueden ser dejados de lado en la investigación que ahora llevamos a cabo, dos de ellos totalmente, ya que ambos —Jenófanes y Meliso— son un poco burdos, mientras que Parménides parece hablar con mayor visión. En efecto, como considera que, aparte de «lo que es», no hay en absoluto «lo que no es», piensa que hay solamente una cosa, lo que es, y nada más (acerca de esto hemos tratado con mayor claridad en la *Física)* [31]; pero viéndose obligado a hacer justicia a los fenómenos y suponiendo que según el concepto existe lo Uno, y según la sensación la

[30] Jenófanes no se atuvo «a ninguna de estas dos naturalezas», es decir, sus consideraciones no guardan conexión ni con la unidad «según el concepto» (Parménides) ni con la unidad «según la materia» (Meliso).

[31] Cf. *Física* I 3, donde Aristóteles ofrece una refutación del Eleatismo. También allí señala Aristóteles que Meliso es, intelectualmente, más rudo o basto que Parménides (186a8-9).

pluralidad, vuelve a establecer que dos son las causas y dos los principios, lo Caliente y lo Frío, refiriéndose así al fuego y a la tierra. Y de éstos, asigna a lo Caliente un lugar del lado de «lo que es», y al otro del lado de «lo que no es»[32]. 987a

De lo dicho y de los sabios convocados a deliberación hasta este momento, hemos recogido lo siguiente: los primeros filósofos afirmaron que el principio es corpóreo (ya que cuerpos son el agua, el fuego y similares), y algunos dicen que es uno y otros dicen que son varios los principios corpóreos, si bien los unos y los otros los sitúan en el ámbito específico de la materia. Algunos hay que, además de esta causa, proponen aquella de donde se origina el movimiento, causa esta que es una, según unos, y dos, según otros. Ciertamente, hasta los Itálicos (con exclusión de éstos), las explicaciones de los demás acerca de estas ⟨causas⟩ son más oscuras, excepto que, como decíamos, llegaron a utilizar dos causas, la segunda de las cuales —aquella de donde se origina el movimiento— unos dicen que es una y otros que dos.

Del mismo modo, los Pitagóricos afirmaron que los principios son dos, a lo cual añadieron la siguiente matización que ya es característica de ellos: opinaban que lo Limitado y lo Ilimitado [y lo Uno] no son otras tantas naturalezas distintas como, por ejemplo, el fuego o la tierra o cualquier otra cosa semejante, sino que lo Ilimitado Mismo y lo Uno Mismo son la entidad de aquellas cosas de que se predican, y de ahí que el Número sea la entidad de todas las cosas. De este modo se ex-

[32] En estas líneas se insinúa una peculiar manera de interpretar la relación existente entre las dos partes o Vías (Verdad, Opinión) del Poema de Parménides: de los dos términos que aparecen en la segunda parte del Poema, *luz* y *noche* (= caliente y frío, fuego y tierra, según Aristóteles), el primero correspondería a «lo que es» *(ésti)* y el segundo a «lo que no es» *(ouk ésti)*, es decir, cada uno de aquellos elementos se hace corresponder con cada uno de los términos de la contradicción básica *(ón, mè ón)* que vertebra la Vía de la Verdad.

presaron acerca de las causas, y fueron los que comenzaron a hablar acerca del *qué-es* y a hacer definiciones, si bien las llevaron a cabo con excesiva simpleza: en efecto, fueron superficiales al definir, y pensaron que la entidad de la cosa es aquello en que primeramente se da la referida definición [33], como quien creyera que el duplo se identifica con la díada porque el duplo se da primeramente en el número dos. Pero seguramente no es lo mismo «ser duplo» que «ser díada», pues en tal caso lo que es una cosa será muchas cosas, algo que les ocurría a ellos mismos.

Éstas son cuantas cosas cabe recoger de los primeros ⟨filósofos⟩ y de los otros.

Capítulo sexto

⟨LOS PRINCIPIOS Y LAS CAUSAS EN PLATÓN⟩ [34]

Tras las filosofías mencionadas surgió la doctrina de Platón, que en muchos aspectos sigue a éstos, pero que tiene también aspectos propios al margen de la filosofía de los Itálicos.

[33] Los Pitagóricos, dice Aristóteles, *identificaban* el predicado con el sujeto (es decir, reducían la relación de predicación a relación de identidad) en el caso de aquel sujeto *al que corresponde en primer lugar* (dentro de un orden seriado de sujetos) el predicado en cuestión. Así, y puesto que con los Pitagóricos la cosa va de números, en la serie de los pares (2, 4, 6, 8...) el predicado «doble» o «duplo» se cumple, en primer lugar, en el número dos. De ahí que de «el dos es duplo» se pase a «dos = duplo» y, por tanto, a la afirmación de que *ser-duplo* (aquello en que consiste ser duplo) es *ser-dos*.

[34] El capítulo está dedicado enteramente a Platón, de cuya doctrina destaca los siguientes puntos: 1) bajo la influencia del heraclitismo de Crátilo, Platón llegó a la conclusión de que las definiciones socráticas, los universales, no corresponden a las cosas sensibles y por ello *introdujo las Formas* (987a32-b9);

En efecto, familiarizado primero, desde joven, con Crátilo y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas, posteriormente siguió pensando de este modo al respecto. Como, por otra parte, Sócrates se había ocupado 987b de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones, ⟨Platón⟩ lo aceptó, si bien supuso, por tal razón, que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en el de otro tipo de realidades: y es que es imposible que la definición común corresponda a alguna de las cosas sensibles, dado que están eternamente cambiando. Así pues, de las cosas que son, les dio a aquéllas el nombre de «Ideas», afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre: y es que las múltiples cosas que tienen el mismo nombre que las Formas ⟨correspondientes⟩ existen por participación. Por otro lado, al hablar de «participación», Platón se limitó a un cambio de palabra: en efecto, si los Pitagóricos dicen que las cosas que son existen por *imitación* de los números, aquél dice, cambiando la palabra, que existen por *participación*. Y tienen, ciertamente, en común el haber dejado de lado la investigación acerca de qué pueda ser la participación o imitación de las Formas.

II) las cosas sensibles *participan de las* Ideas (987b10-14); III) además de las Ideas, Platón *introdujo las Realidades Matemáticas*, intermedias entre las Formas y las cosas sensibles (987b14-19); IV) *los principios de las Ideas son los principios de todas las cosas*, distinguiéndose un principio *material*, la Díada indeterminada de lo Grande y lo Pequeño, y un principio *formal:* el Uno para las Ideas, las Ideas para las cosas sensibles (987b20-988a1, 988a9-14); V) el principio formal es *causa del bien* y el principio material es la causa del mal (988a14-17).

⟨Platón⟩ afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas existen las Realidades Matemáticas, distintas de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles, y de las Formas porque hay muchas semejantes, mientras que cada Forma es solamente una y ella misma [35]. Y puesto que las Formas son causas de lo demás, pensó que los elementos de aquéllas son los elementos de todas las cosas que son, que lo Grande y lo Pequeño son principios en cuanto materia y que el Uno lo es en cuanto entidad. En efecto, a partir de aquéllos, por participación en el Uno, las Formas son los Números [36]. Y en cuanto a que lo Uno es, por su parte, entidad, y no se dice que es uno siendo otra cosa [37], se pronunció de un modo muy cercano a los Pitagóricos, e igual que éstos también en cuanto a que los Números son causas de la entidad de las demás cosas.

---

[35] No cabe dudar razonablemente de que Platón sostuviera esta doctrina de los «intermediarios» (Aristóteles se la atribuye expresamente: cf. *infra*, VII 2, 1028b20). El origen de la doctrina, según se dice en el texto, es que los objetos matemáticos no parecen identificables con las cosas sensibles, pero tampoco con las Ideas: y es que *cada Idea es única*, mientras que *hay infinidad de números matemáticos iguales* (podemos sumar, por ejemplo, cuantos doses queramos —2+2+2+2, etc.— sin miedo a que se nos terminen).

[36] *Ex ekeínōn gàr katà méthexin toû henòs tà eídē einai toùs arithmoús*: «... las Formas son los Números». El texto es difícil y cabe: 1) suprimir *tà eídē*: «... existen los Números» (así, Ross siguiendo a Schwegler); 2) suprimir *toùs arithmoûs*: «existen las Formas» (así, Jaeger); 3) mantener el texto, bien considerando *apuestos* ambos términos («... existen las Formas, los Números»), o bien considerando atributiva la expresión («... las Formas son los Números»). Se me antoja difícil suprimir «las Formas», pues a ellas comienza refiriéndose el párrafo (987b18), e igualmente difícil suprimir «los Números», pues a ellos como causas termina refiriéndose el párrafo (987b24-25). En todo caso, se trata de los Números Ideales, no de los Matemáticos.

[37] «No se dice que es uno siendo otra cosa»: *kaì mē héterón ti ōn légesthai hén* (987b23). Sobre la expresión, usual en Aristóteles, «ser x *siendo otra cosa*», cf. *infra*, III 4, n. 38 (a 1001a10).

Es, sin embargo, propio de él el haber puesto una Díada en vez de entender lo Ilimitado como uno, así como el haber afirmado que lo Ilimitado se compone de lo Grande y lo Pequeño, y además, ⟨se distingue en que⟩ él sitúa los Números fuera de las cosas sensibles, mientras que aquéllos afirman que los Números se identifican con las cosas mismas y, por tanto, no sitúan las realidades matemáticas entre las Formas y lo sensible. El situar, a diferencia de los pitagóricos, lo Uno y los Números fuera de las cosas y la introducción de las Formas surgió como consecuencia de que su investigación se mantuvo en el nivel de los conceptos[38] (sus predecesores, desde luego, no alcanzaron el conocimiento de la dialéctica); el hacer que la otra naturaleza sea una Díada se debe, por su parte, a que de ella —como de una matriz— resulta fácil generar los números, excepto los primeros[39]. Y, sin embargo, sucede lo contrario. 988a
Desde luego, no es razonable que suceda así. Pues de la materia pretenden producir muchas cosas, mientras que la forma genera una vez solamente; pero a la vista está que de una sola materia ⟨se produce⟩ una sola mesa, mientras que el que imprime la forma, siendo uno solo, produce muchas. El macho se halla respecto de la hembra en una situación semejante: ésta, efectivamente, queda fecundada con un solo apareamiento, mientras que el macho podría fecundar a muchas hembras.

---

38 «Su investigación se mantuvo en el nivel de los conceptos»: *dià tên en toîs lógois sképsin.* Investigar *en toîs lógois* es investigar desde un punto de vista conceptual, *logikôs:* lo opuesto es investigar *physikôs,* es decir, desde el punto de vista de la constitución física de las cosas. Esta última perspectiva fue la adoptada por los Pitagóricos, y de ahí que consideraran los números como *elementos constitutivos* (materiales) de las cosas.

39 Al hablar de «los primeros» se refiere Aristóteles, presumiblemente, a los números *primos,* de acuerdo con la interpretación más plausible, a mi juicio, de cuantas se han propuesto. Puede verse el amplio comentario de Ross (I, 173-6) al respecto.

Evidentemente, las parejas propuestas son imitaciones de aquellos principios.

Platón, ciertamente, hizo estas distinciones acerca de las causas que estamos investigando. Es evidente, pues, por lo dicho que se sirve únicamente de dos causas, el *qué-es* y la materia (en efecto, las Formas son las causas del *qué-es* de las demás cosas, y lo Uno, a su vez, del *qué-es* de las Formas), y ⟨a la pregunta sobre⟩ cuál es la materia entendida como el sujeto del cual se predican las Formas en el caso de las cosas sensibles, y del cual se predica lo Uno en el caso de las Formas, ⟨responde⟩ que es la Díada, lo Grande y lo Pequeño. Y atribuyó, en fin, la causa del Bien y del Mal, respectivamente, a uno y otro de estos principios, al igual que, como decíamos, pretendieron hacer ciertos filósofos anteriores como Empédocles y Anaxágoras.

CAPÍTULO SÉPTIMO

⟨LAS CAUSAS EN LA FILOSOFÍA ANTERIOR: RESUMEN⟩[40]

En pocas palabras y a modo de resumen hemos analizado quiénes —y de qué modo— vinieron a pronunciarse acerca de los principios y de la verdad. En cualquier caso, de ellos rete-

[40] Con este resumen de lo expuesto en los tres capítulos precedentes concluye la exposición de las doctrinas anteriores en relación con las causas. I) Aristóteles ofrece unas breves indicaciones acerca de lo dicho por sus predecesores respecto de cada una de las cuatro causas: la materia (988a25-31); el agente que produce el movimiento (988a33-34); la esencia o causa formal (988a34-b6); el fin, aquello para lo cual se producen las acciones, generaciones y movimientos (988b6-16). II) Concluye señalando cómo las doctrinas anteriores corroboran que *su propia doctrina de las cuatro causas es adecuada y completa* (988b16-19).

hemos lo siguiente: que ninguno de los que han tratado acerca del principio y de la causa se ha referido a ninguna que no esté comprendida en las que hemos distinguido nosotros en la *Física*. Más bien resulta claro que todos ellos, aunque de modo confuso, se han atenido de algún modo a ellas.

Algunos se han referido al principio entendido como *materia*, propongan uno o más de uno, y afirmen que es de naturaleza corpórea o incorpórea. (Así, Platón al referirse a lo Grande y lo Pequeño, los Itálicos a lo Indeterminado, Empédocles al fuego, la tierra, el agua y el aire, y Anaxágoras a la infinitud de los cuerpos homeoméricos. Todos ellos se han atenido a este tipo de causa, y también cuantos han propuesto ya el fuego, ya aire, ya el agua, ya algo más denso que el fuego, pero más sutil que el aire: y es que también los hay que han dicho que el elemento primero es de naturaleza tal.)

Estos[41], pues, se atuvieron exclusivamente a este tipo de causa, pero algunos otros se han referido también a aquello *de donde proviene el inicio del movimiento*. (Así, cuantos proponen como principio la Amistad y el Odio, o el Entendimiento, o el Amor.)

Por otra parte, ninguno ofreció explicación clara alguna acerca de *la esencia y la entidad*, si bien los que más han dicho acerca de ella son aquellos que proponen las Formas (en efecto, no conciben las Formas como materia de las cosas sensibles ni lo Uno como materia de las Formas, ni tampoco pien- 988b
san que el principio del movimiento se origine en ellas —más bien afirman, por el contrario, que ellas son causa de la inmovilidad y del reposo—, sino que las Formas dan la esencia a cada una de las demás cosas, y a las Formas, el Uno).

---

[41] No Platón, obviamente, sino los citados en último lugar, los Pitagóricos, Empédocles o Anaxágoras.

En cuanto a *aquello para lo cual* se llevan a cabo las acciones, los cambios y los movimientos, de algún modo lo consideran causa, pero no lo dicen así expresamente, ni tampoco dicen de qué modo lo es. En efecto, los que hablan del Entendimiento o de la Amistad proponen tales causas como Bien, pero no especifican que sean [42] aquello para lo cual es o se genera alguna de las cosas que son, sino que de ellas proceden los movimientos. Y de igual modo, también los que dicen que «lo que es» o lo «Uno» son tal naturaleza, afirman que es causa de la entidad pero no que las cosas sean o se generen con vistas a ellos [43]. Conque les ocurre que, en cierto modo, dicen y no dicen que el Bien es causa: en efecto, dicen que lo es, no de modo absoluto, sino accidentalmente [44].

Así pues, que nuestra clasificación de las causas —cuántas y cuáles son— es correcta, parecen atestiguárnoslo también todos ellos, en la medida en que fueron incapaces de tocar ningún otro tipo de causa, a lo que hay que añadir que, evidentemente, los principios en su totalidad han de buscarse de este modo, o bien de un modo parecido.

A continuación recorreremos las aporías que pueden suscitarse respecto de estos autores, sobre cómo se expresó cada uno de ellos y cuál es su postura en relación con los principios.

---

[42] Se refiere al Entendimiento y la Amistad.

[43] Es decir, con vistas a «Lo que es» y al «Uno».

[44] Entiéndase: en cierto modo dicen que el Bien es causa, en cuanto que la causa primera que proponen (Uno, Entendimiento) *resulta que es buena;* pero en cierto modo no dicen que el Bien es causa, ya que la causa primera que aducen *no es el Bien como tal,* sino otra cosa (Uno, Entendimiento). De ahí que Aristóteles diga que el Bien resulta *accidental* respecto de la causalidad de tales causas.

CAPÍTULO OCTAVO

⟨CRÍTICA DE LOS FILÓSOFOS PREPLATÓNICOS⟩[45]

Cuantos proponen que el todo es uno y una cierta naturaleza única entendida como materia, corporal ella y dotada de magnitud, es evidente que cometen múltiples errores. En efecto,

⟨*1*⟩ proponen exclusivamente los elementos de los cuerpos, pero no los de las cosas incorpóreas, a pesar de que las hay también incorpóreas;

⟨*2*⟩ además, suprimen la causa del movimiento[46], por más que pretendan exponer las causas de la generación y de la corrupción, y a pesar de que traten de explicar todas las cosas en términos físicos;

⟨*3*⟩ además, por no proponer la entidad ni el *qué-es* como causa de nada;

⟨*4*⟩ y además de estas razones, por proponer alegremente como principio cualquiera de los cuerpos simples, a excepción de la tierra, sin pararse a considerar cómo harán posible la generación recíproca de estos cuerpos, quiero decir, el fuego, el agua, la tierra y el aire. Desde luego, se generan unos a partir de otros, unos por mezcla y otros por separación, y esto es de

---

[45] Concluida ya la parte expositiva (caps. 3-7), comienza ahora la crítica aristotélica a las doctrinas de los filósofos anteriores. En este capítulo la crítica alcanza a todos los pensadores que precedieron a Platón, excepción hecha de los Eléatas (por razones obvias: ya en el capítulo anterior se decía de ellos que «pueden ser dejados de lado en la investigación que ahora llevamos a cabo», 986b25-26) y de los Atomistas, a los cuales no hay referencia explícita alguna. Se critica sucesivamente a: I) los monistas jonios (988b22-89a19); II) Empédocles (989a20-30); III) Anaxágoras (989a30-b21); IV) los Pitagóricos (989b21-990a32).

[46] «Suprimen la causa del movimiento» porque solamente atienden a la materia y ésta es, de suyo, meramente *pasiva*. Cf. *supra*, 3, 982a21-27.

suma importancia respecto de su anterioridad y posterioridad recíprocas[47]. De una parte, efectivamente, habría de pensarse que, entre todos ellos, el más elemental es el primero a partir del cual los demás se generan por mezcla, y que tal ha de ser el
989a de partículas más pequeñas y el más sutil de los cuerpos. (Por ello, la afirmación que más de acuerdo estaría con este razonamiento sería la de quienes proponen como principio el fuego, si bien todos los demás están también de acuerdo en que el elemento de los cuerpos ha de ser de este tipo. Y ciertamente, nadie de cuantos han afirmado que el elemento es uno solo ha considerado que lo sea la tierra, evidentemente porque las partículas de ésta son grandes, mientras que cada uno de los otros tres elementos ha tenido algún defensor: y así, unos afirman que es el fuego, otros que el agua, y otros que el aire: ¿y por qué no los hay también que afirmen que lo es la tierra, como ⟨afirma⟩ la mayoría de los hombres?; éstos, en efecto, dicen que todo es tierra, y Hesíodo dice también que la Tierra fue engendrada la primera de los cuerpos: tan antigua y popular resulta ser esta idea.)

Así pues, según este razonamiento no sería correcta la afirmación ni de quien proponga cualquiera de ellos que no sea el fuego, ni de quien diga que se trata de algo más denso que el aire pero más sutil que el agua. Pero, por otra parte, si lo que es posterior en cuanto a la génesis es anterior en cuanto a la naturaleza y, a su vez, lo compuesto y mezclado es posterior

---

[47] De mayor a menor *ligereza*, los elementos se ordenan del siguiente modo: fuego - aire - agua - tierra. Partiendo de esto, la objeción de Aristóteles en todo este pasaje (988b29-989a18) se basa en que caben dos criterios para decidir la prioridad recíproca de los elementos: el de aquello que está al principio de la generación o mezcla, y el de aquello que está al final de ella. Según el primer criterio, la prioridad corresponde al fuego, y según el segundo criterio, corresponde a la tierra: *en ningún caso la prioridad corresponde al aire o al agua*, dada su situación intermedia.

en cuanto a la génesis, habrá de ocurrir lo contrario de cuanto va dicho: que el agua será anterior al aire, y la tierra al agua.

Acerca de quienes proponen que es una solamente la causa de que hablamos, quede dicho lo anterior. Y lo mismo también si alguien propone más de una, por ejemplo, Empédocles, que establece que la materia se identifica con cuatro cuerpos. Desde luego, a éste le ocurren necesariamente las mismas dificultades, amén de otras que le son propias:

⟨*1*⟩ en efecto, vemos cómo los elementos se generan unos a partir de otros: luego el mismo cuerpo no permanece siendo siempre fuego y tierra. (Acerca de esto ya se ha hablado en los tratados físicos)[48];

⟨*2*⟩ además y en relación con la causa de que las cosas se muevan, si ha de ponerse una o dos, hay que reconocer que no se ha expresado en absoluto ni con acierto ni con coherencia[49];

⟨*3*⟩ en general, los que se expresan de este modo suprimen necesariamente la alteración. Desde luego, ni el frío puede provenir del calor ni el calor del frío: ¿pues qué sería, entonces, lo afectado por los contrarios mismos y qué naturaleza sería la que, siendo una ella misma, deviene fuego o agua? Él no lo dice[50].

Por lo que hace a Anaxágoras, si se supone que afirmó dos elementos, habrá de suponerse muy especialmente sobre la base de un razonamiento que él mismo no articuló, si bien lo aceptaría necesariamente en el caso de que alguien lo propu-

---

[48] Cf. *De Caelo* III 7. Para Aristóteles, los elementos se transforman unos en otros.

[49] Esta objeción resulta de la observación hecha anteriormente por Aristóteles en el capítulo cuarto, según la cual «en muchos aspectos es la Amistad la que separa y el Odio el que une» (987a23-25). Si esto es así, viene a decir Aristóteles, ¿no bastaría con una sola causa para unir y separar?

[50] Según Aristóteles (cf. *Física* I 6-7), el cambio o movimiento exige un *sustrato* para los contrarios.

siera. Y si bien su afirmación de que al principio todas las cosas estaban mezcladas es absurda, además de por otras razones, por las siguientes: porque resulta que tendrían que haber
989b preexistido realidades carentes de mezcla, y porque no cualquier cosa puede mezclarse naturalmente con cualquier cosa al azar, razones estas a las que hay que añadir que en tal supuesto las afecciones y accidentes se darían separados de las entidades (ya que de lo que hay mezcla hay también separación), no es menos cierto que si se siguiera lo que pretende decir, articulándolo en su conjunto, se pondría seguramente de manifiesto que en su explicación hay algo realmente nuevo[51]. En efecto, cuando nada estaba separado, obviamente nada verdadero podía afirmarse acerca de aquella entidad, quiero decir, por ejemplo, que no era ni blanca ni negra ni gris ni de color otro alguno, sino que era necesariamente incolora —pues, si no, tendría alguno de tales colores— e igualmente insípida por esta misma razón, y carente de todas las determinaciones de este tipo: en efecto, no es posible que tuviera ni cualidad determinada, ni cantidad determinada, ni esencia. Y es que, en caso contrario, debería darse en ella alguna de las formas llamadas particulares, y esto es imposible ya que todo estaba mezclado; tendría que haberse producido ya la separación. Él, por el contrario, afirma que todas las cosas estaban mezcladas excepto el Entendimiento, y que solamente éste es sin mezcla

[51] Hasta ahora, Aristóteles ha interpretado a Anaxágoras como defensor de dos tipos de causas: la materia (consistente en una infinidad de elementos cualitativamente diversos) y la causa iniciadora del movimiento (el Entendimiento). Ahora propone una interpretación distinta de su doctrina que permitiría descubrir en ella «algo realmente nuevo». Se trata de interpretar la materia, en la mezcla originaria, como *sustrato carente de determinaciones* (al modo de lo Indeterminado de Anaximandro, la Díada Indefinida de Platón y la propia materia última de Aristóteles), y frente a ella, interpretar al Entendimiento como *principio formal*.

y puro. Pues bien, de todo esto resulta que viene a afirmar que los principios son lo Uno (éste es, efectivamente, simple y sin mezcla) y lo Otro, ⟨siendo esto último⟩ semejante a como afirmamos que es lo Indeterminado antes de haber sido determinado y antes de participar en Forma alguna. Conque no lo expresa ni con acierto ni con claridad, si bien lo que pretende decir se aproxima a los que después de él se expresaron al respecto, y más aún ⟨se aproxima⟩ a los hechos tal como ahora se nos aparecen.

Ocurre, sin embargo, que éstos están familiarizados solamente con los razonamientos relativos a la generación y a la corrupción y al movimiento. (En efecto, investigan casi exclusivamente los principios y las causas de una entidad tal.) Los que, por el contrario, teorizan acerca de todas las cosas que son, y afirman que, entre las cosas que son, las hay sensibles, pero también no sensibles, es obvio que investigan acerca de ambos géneros ⟨de realidad⟩, y de ahí que convenga insistir más acerca de ellos para determinar —en relación con lo que constituye el objeto de nuestra investigación actual— cuáles de sus afirmaciones son correctas y cuáles no.

Ciertamente, los denominados Pitagóricos, si bien se sirven de principios y elementos más alejados que los filósofos naturales (la razón estriba en que no los tomaron de las cosas sensibles; y es que, entre las cosas que son, las estudiadas por las Matemáticas son inmóviles, a excepción de las que estudia la Astronomía), sin embargo, discuten y estudian las cuestiones relativas a la naturaleza. En efecto, explican la génesis del firmamento y se interesan por todo lo que atañe a sus partes, sus peculiaridades y su comportamiento, y llevan los principios y las causas hasta sus últimas consecuencias en relación con estos temas, como si estuvieran de acuerdo con los demás filósofos naturales en que «lo que es» no es sino la realidad sensible y comprendida bajo el denominado firmamento. Y, sin embar-

go, como decíamos, consideran que las causas y los principios son capaces de remontarse hasta las más altas de las cosas que son, y que se acomodan mejor a éstas que a las explicaciones acerca de la naturaleza.

⟨*1*⟩ Sin embargo, no explican en absoluto a partir de qué puede originarse el movimiento, dado que solamente hay, como sustrato, el Límite y lo Ilimitado, lo Impar y lo Par, ni cómo, sin haber movimiento ni cambio, es posible que se den la generación y la corrupción y el comportamiento de los cuerpos que se mueven en el firmamento.

⟨*2*⟩ Además, aun si se les concediera —o bien llegara a demostrarse— que a partir de tales principios se origina la magnitud, aún en tal caso ¿cómo es posible que unos cuerpos sean ligeros y otros pesados?[52]. En efecto, los principios que establecen y a partir de los cuales se derivan sus explicaciones, los aplican a los cuerpos matemáticos no más que a los sensibles, y por eso no han dicho nada acerca del fuego, la tierra o de cualquier otro cuerpo de este tipo, porque —según creo— no dicen acerca de las cosas sensibles nada que sea propio de ellas.

⟨*3*⟩ Además, ¿cómo puede aceptarse que el número y las peculiaridades del número sean causas de lo que en el firmamento es y se genera, desde el principio y ahora, y que no haya, sin embargo, otro número aparte de este número de que está constituido el universo?[53]. Y es que cuando, a su juicio, en esta parte está la Opinión, y la Ocasión, y poco más arriba o abajo están la Injusticia, la Separación o la Mezcla, y para demostrarlo dicen que cada una de estas cosas es un número

[52] Aristóteles se apoya en su propia tesis de la *discontinuidad* entre lo matemático y lo físico: es imposible que de determinaciones matemáticas resulten las propiedades *físicas, sensibles*, de los cuerpos.

[53] Es absurdo, sostiene Aristóteles, identificar los números que son *causas* de las cosas con los números que son *elementos* constitutivos de las cosas y que, por tanto, se identifican con ellas.

pero resulta que en tal lugar hay ya una multitud de magnitudes reunidas, puesto que tales peculiaridades del número corresponden a tales lugares—, ¿ha de entenderse que el número que se identifica con cada una de estas cosas es el número que está en el firmamento, o bien que es otro distinto de éste? Platón, desde luego, afirma que se trata de otro. Y es que aunque también él opina que son números estas cosas y las causas de estas cosas, sin embargo afirma que estas cosas son números sensibles, mientras que sus causas son números inteligibles.

Capítulo noveno

(CRÍTICA DE LA DOCTRINA PLATÓNICA)[54]

Llegados a este punto, dejemos de lado a los Pitagóricos (desde luego, suficiente es el habernos ocupado de ellos hasta donde lo hemos hecho).

---

[54] En este capítulo se acumulan toda una serie de objeciones y argumentos (que numeramos en la traducción) contra la doctrina platónica de las Ideas.

Dos observaciones al respecto. 1) Una parte importante de este capítulo (990b2-991b9) se repite casi literalmente en dos pasajes del libro XIII (4, 1078b34-1079b3, y 5, 1079b12-1080a8). Aparte de algunas variaciones mínimas, la diferencia más importante entre ambas versiones estriba en que aquí, en el libro I, Aristóteles *escribe en primera persona del plural* («nosotros»), incluyéndose a sí mismo entre los platónicos, algo que no ocurre en el libro XIII, que es, por tanto, posterior. 2) Muchas de las objeciones aquí expuestas serían, sin duda, objeto de debate en la propia Academia y se hallaban contenidas en el escrito (perdido) de Aristóteles *Acerca de las Ideas*. Puesto que nuestra fuente principal para el conocimiento de esta obra es el Comentario de Alejandro de Afrodisias a la *Metafísica*, tal comentario constituye un complemento particularmente importante para la lectura de este capítulo. (Los pasajes relevantes del Comentario de Alejandro están recogidos en *Aristotelis fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1955, *Peri Ideôn*.)

990b ⟨*1*⟩ Ahora bien, los que ponen las Ideas como causas, en su intento por comprender primeramente las causas de estas cosas de acá, introdujeron otras tantas de distinta naturaleza que éstas, como si alguien, queriendo contar, pensara que no podría hacerlo por ser pocas las cosas y, sin embargo, las contara tras haber aumentado su número. Y es que, en suma, el número de las Formas es igual —o no menor— que el de estas cosas cuyas causas buscaban y que tomaron como punto de partida para llegar a aquéllas: efectivamente, para cada cosa individual hay «algo que se denomina del mismo modo» y que existe separado de las entidades; y de los demás tipos de realidad hay «lo uno que abarca a muchos», tanto para las cosas de acá como para las eternas[55].

⟨*2*⟩ Además, ninguno de los argumentos con que pretendemos demostrar que las Formas existen, lo demuestra con evidencia. Y es que de algunos de ellos no resulta una conclusión necesaria, mientras que de otros resulta que hay Formas hasta de aquellas cosas de las que pensamos que no las hay[56]. Así, de acuerdo con las argumentaciones que parten de la existencia de las ciencias, habrá Formas de todas aquellas cosas de que hay ciencias; y de acuerdo con ⟨el argumento de⟩

---

[55] Se trata de realidades *sensibles* en ambos casos: «las de acá» *(toîsde)* son las sublunares, corruptibles; «las eternas» son los astros.

[56] Algunos argumentos, dice Aristóteles, no alcanzan la conclusión deseada: a lo largo del capítulo no se dice explícitamente cuáles son tales argumentos. (La única crítica específica en este sentido se halla en 992b9-13. Para otras sugerencias, cf. ALEJANDRO, 78, 12-19.) De otros argumentos, añade, «resulta que hay Formas hasta de aquellas cosas de las que pensamos que no las hay». En las líneas siguientes explicita Aristóteles cuáles son esas Ideas inaceptables para los Platónicos: de los objetos de ciertas ciencias (especialmente, de ciertas artes, *téchnai)*; de las negaciones de las realidades (particulares) corruptibles; de los términos relativos; Ideas de Ideas, como el *inevitable* «Tercer Hombre» (predicado *común* para los hombres y para la Idea de Hombre)

«lo uno que abarca a muchos», ⟨las habrá hasta⟩ de las negaciones; y, en fin, de acuerdo con ⟨el argumento de⟩ que «es posible pensar en algo aún después de destruido», ⟨las habrá⟩ de las cosas corruptibles, puesto que de ellas queda una cierta imagen. Además, los argumentos más precisos, unos hacen que haya Ideas de las relaciones, a pesar de que de éstas no admitimos que haya un género por sí, mientras que otros llevan a afirmar «el tercer Hombre».

⟨3⟩ En general, las argumentaciones relativas a las Formas suprimen aquellas realidades cuya existencia nos parece [a los que admitimos las Formas] más importante que la existencia de las Ideas mismas. Resulta, en efecto, que lo primero no es la Díada, sino el Número, y que lo relativo es anterior a lo que es por sí mismo[57], así como todas las consecuencias —contrarias a los principios de que parten— a las cuales llegan algunos siguiendo la doctrina de las Ideas.

⟨4⟩ Además, de acuerdo con el supuesto según el cual afirmamos que existen las Ideas, no sólo habrá Formas de las entidades, sino también de otras muchas cosas (pues la unidad del

[57] Puesto que la Díada participa del Número (para Aristóteles: el «número» se *predica* de la Díada), el número es anterior a ella y es Idea. En cuanto a la frase siguiente: «lo relativo es anterior a lo que es por sí mismo», su alcance concreto resulta más confuso. Lo más probable, a mi juicio, es que lo relativo a que se alude sea el número. (Una vez más Aristóteles monta la crítica desde su propia doctrina, según la cual *el número es algo relativo* a las cosas, no algo subsistente.) Esto dice Alejandro: «Pero puesto que todo número es algo relativo —pues todo número es número *de algo*—, y el número es la primera de las cosas existentes —ya que es anterior a la Díada, a la cual consideraban principio—, lo relativo será, de acuerdo con su doctrina, anterior a lo que es en sí» (86, 5-8 = *Peri Ideôn*, fg. 4, ed. Ross). La consecuencia de ello, dice Aristóteles, es que se suprime aquello «cuya existencia nos parece más importante que la existencia de las Ideas mismas»: en efecto, se suprimen los principios, concretamente, se suprime la Díada que ya no podrá considerarse principio del número, puesto que es posterior a él.

concepto se da no sólo respecto de las entidades, sino también respecto de los otros tipos de realidad, y ciencias las hay no sólo de la entidad, sino también de otras cosas, y ocurren otras mil implicaciones semejantes). Y, sin embargo, de acuerdo con las exigencias necesarias de la doctrina acerca de ellas, si las Formas son participables, necesariamente tendrá que haber Ideas solamente de las entidades: en efecto, de ellas no se participa accidentalmente, sino que cada Idea se participa en tanto en cuanto ⟨lo participado⟩ no se dice de un sujeto (me refiero, por ejemplo, a que si algo participa de lo Doble en sí, también participa de lo Eterno, pero accidentalmente: a lo Doble le sucede accidentalmente, en efecto, que es eterno). En consecuencia, las Formas serán entidad. Ahora bien, las mismas cosas significan entidad en aquel mundo y en éste, pues, es caso con-
991a trario, ¿qué sentido tendría afirmar que fuera de estas cosas existe algo, «lo uno que abarca a muchos»? Y, a su vez, si la Forma de las Ideas y de las cosas que participan de ellas es la misma, habrá alguna Forma común ⟨a aquéllas y a éstas⟩. (En efecto, ¿por qué una Díada, única e idéntica, que abarque conjuntamente a las diadas corruptibles y a las múltiples díadas eternas más bien que una que abarcara a aquélla y a cualquier otra?) Pero si, por el contrario, la Forma no es la misma, entonces ⟨las Ideas y las cosas que de ellas participan⟩ no tendrán en común más que el nombre, algo así como si alguien llamara «hombre» a Calías y a un trozo de madera sin haber captado nada común entre ellos[58].

[58] El razonamiento aristotélico en este pasaje (990b22-991a8) es el siguiente: a) a pesar de ciertas implicaciones (no deseadas) de la teoría, sólo puede haber Ideas de las entidades, lo que comporta, a su vez, que *las Ideas son entidades* o sustancias. (No se participa de una Idea porque ésta sea predicado de otra Idea; se participa de ella *por sí misma*, en cuanto tal Idea y, por tanto, en tanto que entidad); b) ahora bien, si las cosas sensibles y las Ideas son *igualmente (unívocamente) entidades*, volvemos a parar inevitablemente

⟨5⟩ Pero la aporía más importante con que cabe enfrentarse es: ¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles, tanto para las eternas como para las que se generan y corrompen? Desde luego, no son causas ni de su movimiento ni de cambio alguno suyo. Pero es que tampoco prestan auxilio alguno ni en orden a la ciencia de las demás cosas (no son, en efecto, su entidad: si lo fueran, estarían en ellas), ni respecto de su ser, toda vez que no son inmanentes en las cosas que de ellas participan. Cabría, desde luego, pensar que son causas como lo blanco que se mezcla con lo blanco, pero una explicación tal, que propusieron primero Anaxágoras y después Eudoxo y algunos otros, es fácilmente rechazable. (Efectivamente, contra esta doctrina es fácil aducir muchas objeciones incontestables.)

⟨6⟩ Pero es que tampoco es posible que las demás cosas provengan de las Formas en ninguno de los sentidos usuales de la expresión ⟨'provenir de'⟩. Y decir, por otra parte, que ellas son modelos, y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas. En efecto, ¿cuál es el agente que actúa poniendo su mirada en las Ideas? Desde luego, es posible que haya y se produzca alguna cosa semejante a otra sin haber sido hecha a imagen suya, de modo que podría producirse un individuo semejante a Sócrates, exista Sócrates o no exista; y del mismo modo, obviamente, aun cuando existiera el Sócrates Eterno; y habrá múltiples modelos —y, por tanto, Formas— para lo mismo, por ejemplo, para el hombre lo serán Animal y Bípedo, además de serlo también el Hombre Mismo.

en la necesidad del «tercer Hombre» (en el ejemplo de aquí, la «tercera Díada», c) y no vale recurrir al subterfugio de que no son entidades en el mismo sentido, pues entonces se caería en la homonimia y con ello, la teoría perdería su fundamento y su sentido.

Además, las Formas serán modelos no solamente de las cosas sensibles, sino también de ellas mismas, por ejemplo, el género entendido como género de las especies. Por consiguiente, la misma cosa será a la vez copia y modelo.

Además, habría de juzgarse imposible que la entidad y aquello de que es entidad existan separados entre sí. Por tanto, ¿cómo iban a existir separadas las Ideas, si son entidades de las cosas?[59].

⟨7⟩ Y, sin embargo, en el *Fedón* se habla de esta manera, como que las Formas son causas del ser y de la generación. Pero, de una parte, aun existiendo las Formas, no se producirán las cosas que de ellas participan a no ser que exista lo que va a producir el movimiento y, de otra parte, se producen muchas otras cosas —una casa, por ejemplo, o un anillo— de las cuales no afirmamos que haya Formas: conque resulta evidente que las demás cosas pueden existir y producirse por las mismas causas que estas cosas que acabamos de mencionar.

⟨8⟩ Además, si las Formas son números[60], ¿de qué manera podrán ser causas? ¿Acaso porque *las cosas que son*, a su vez, son otros números, por ejemplo, este número es el Hombre, y este otro es Sócrates, y este otro es Calias? Pero ¿por qué

[59] Esta objeción (ya enunciada poco antes, en 991a13) es la más grave de todas desde el punto de vista ontológico. *Lo que una cosa es* no puede darse separado y *fuera de la cosa misma*. Al *chorismós* platónico de las esencias replicará Aristóteles con su tesis de la *identidad de sujeto y esencia* en las entidades individuales.

[60] Ninguna de las diferencias que se proponen entre las Ideas como Números y las cosas sensibles permite explicar que aquéllas sean causas de éstas. De nada sirve, en efecto, que las unas sean eternas y corruptibles las otras. Tampoco sirve —*ni es posible*— que se diferencien en que aquéllas son números «en sentido estricto», mientras que éstas son «proporciones numéricas» de alguna otra cosa (de elementos materiales), pues por las mismas razones cabría afirmar que también aquéllas son proporciones numéricas, y no números en sentido estricto.

aquéllos van a ser causa de éstos? Desde luego, el que los unos sean eternos y los otros no lo sean no tiene relevancia alguna. Y si, por otra parte, ⟨se arguye que⟩ las cosas de acá son proporciones numéricas, como la armonía, es evidente que ha de haber una realidad de la cual son proporciones. Ahora bien, si ha de haber una realidad tal, la materia, es claro que los Números Mismos serán también ciertas proporciones de algo respecto de algo: quiero decir que si, por ejemplo, Calias es una proporción numérica de fuego, tierra, agua y aire, también la Idea correspondiente será número de otros elementos subyacentes; y el Hombre Mismo, sea o no un número, será igualmente proporción numérica de ciertos elementos, y no número, y por lo mismo, no será un cierto número[61].

⟨9⟩ Además, a partir de muchos números se produce un número único, pero ¿cómo se puede producir una Forma única a partir de muchas Formas? Y si, a su vez, ⟨se supone que⟩ no se produce a partir de los números como tales, sino a partir de las unidades que hay en cada número, por ejemplo, en el diezmil, ¿cómo son las unidades? Sobrevendrán, en efecto, muchos absurdos, tanto si ⟨las unidades comprendidas en el mismo número⟩ son de la misma especie como si no son de la misma especie ni idénticas entre sí, ni lo son las otras todas respecto de todas[62]. Y ¿en qué se distinguirán si carecen de cualidades?

---

[61] *Oud'éstai tis dià taûta arithmós:* «y, por lo mismo, no será un cierto número», con lo que se refuta lo concedido dos líneas antes. (Según ALEJANDRO, esta frase quiere decir que «por lo mismo, la Idea no será número» (109, 30-110, 1).) De acuerdo con este sentido, W. Jaeger interpola la palabra *idéa* entre *tis* y *dià taûta:* «y, por lo mismo, *ninguna* Idea será número»).

[62] La distinción de dos tipos de números, ideales y matemáticos, está vinculada con la afirmación de que las unidades de los números matemáticos son *homogéneas* (por ello es posible su adición), mientras que las de los distintos números ideales son *heterogéneas*. Sobre esto volverá Aristóteles en el libro XIII 4.

Esto, desde luego, ni es razonable ni acorde con el modo de concebirse ⟨la unidad⟩.

⟨10⟩ Además, se hace necesario introducir un segundo género de número —aquel de que se ocupa la Aritmética—, así como todas las realidades denominadas «intermedias»[63] por algunos. Pero ¿cómo y a partir de qué principios son tales realidades? o bien, ¿por qué ha de existir algo intermedio entre las cosas de aquí y las Formas?

⟨11⟩ Además, las unidades que hay en el número dos, la
992a una y la otra, proceden de una díada anterior[64]. Pero esto es imposible.

⟨12⟩ Además ¿por qué el número, a pesar de ser compuesto, es algo uno?

⟨13⟩ Además, añádase a lo dicho que si las unidades son diferentes ⟨entre sí⟩, habría que hablar como quienes afirman que los elementos son cuatro o dos: ninguno de éstos llama, desde luego, elemento a lo que es común, por ejemplo, al cuerpo, sino al fuego y a la tierra, haya algo común —el cuerpo— o no lo haya. Ahora bien, ⟨en el caso de las unidades⟩ se habla como si el Uno fuera homogéneo, como lo es el fuego o el agua. Pero si esto es así, los números no serán entidades; por otra parte, resulta evidente que si existe un Uno en sí y éste es principio, entonces «Uno» se dice en más de un sentido, pues de otro modo sería imposible[65].

---

[63] Precisamente por lo señalado en la nota anterior (heterogeneidad de las unidades en los números ideales), «se hace necesario introducir un segundo género de número», el matemático.

[64] «De una díada anterior», es decir, de la Díada Indefinida. También en este caso Aristóteles interpreta a Platón desde su propio modo de ver las cosas, tomando la Díada Indefinida por el número dos.

[65] Es inconsistente afirmar, conjuntamente, que las unidades *de los Números Ideales* son heterogéneas y que Uno es homogéneo: si éste es homogéneo, las unidades lo serán también, y por tanto, los números ideales no se distingui

(14) Por otra parte, cuando pretendemos reducir las entidades a sus principios, establecemos que la Longitud procede de lo Corto y lo Largo, casos particulares de lo Pequeño y lo Grande, y la Superficie de lo Ancho y lo Estrecho, y el Cuerpo de lo Alto y lo Bajo. Ahora bien, ¿cómo es posible que la Superficie contenga en sí la Línea, y que el Cuerpo sólido ⟨contenga⟩, a su vez, la Línea y la Superficie? En efecto, Ancho / Estrecho y Alto / Bajo constituyen géneros distintos. Pues bien, así como tampoco puede el número darse en ellos, ya que Mucho / Poco constituye un género distinto que ellos, es evidente que ninguno de los ⟨géneros⟩ superiores puede darse en los inferiores. Y tampoco lo Ancho es género de lo Alto, ya que, entonces, el cuerpo sería una especie de la superficie.

Además, ¿a partir de qué se constituyen los puntos ⟨que hay en las líneas⟩? Incluso Platón atacaba la existencia de este género que, ⟨a su juicio⟩, no sería sino una mera noción geométrica; y, sin embargo, los denominaba «principio de la línea», y a menudo proponía la expresión «líneas individibles». Ahora bien, éstas han de tener necesariamente algún límite: de donde resulta que el mismo argumento que lleva a la existencia de la línea lleva también a la existencia del punto.

(15) En general, y a pesar de que la Sabiduría indaga *la causa*[66] de los fenómenos, hemos pasado por alto ésta (nada, en efecto, decimos acerca de la causa *de dónde procede el inicio del cambio*); y, por otra parte, al pretender explicar la entidad de los fenómenos, venimos a afirmar que existen otras entida-

---

do de los matemáticos; si, por el contrario, las unidades son heterogéneas, entonces 'uno' ha de tener distintos sentidos, tantos como unidades distintas entre sí se pongan.

[66] En este párrafo y los dos siguientes se vuelve directamente al problema de las causas, señalándose las deficiencias platónicas respecto de: *(15)* la causa productora del movimiento (992a24-29), *(16)* la causa final (992a29-b1) y *(17)* el sustrato o causa material (992b1-9).

des distintas: ahora bien, respecto de cómo éstas son entidades de aquéllos, proferimos palabras vacías de significado, ya que, como dijimos antes, «participar» no es nada.

⟨*16*⟩ En cuanto a aquello que vemos que es causa en las ciencias, aquello por lo cual actúa todo Entendimiento y la Naturaleza toda, tampoco las Formas alcanzan en absoluto este tipo de causa de la cual nosotros decimos que es uno de los principios; antes bien, para nuestros contemporáneos las Matemáticas han llegado a convertirse en la Filosofía misma, por más que afirmen que aquéllas han de ser cultivadas con vistas a otras cosas.

992b ⟨*17*⟩ Además, la entidad que realiza la función de sustrato material —tal es el caso de lo Grande y lo Pequeño— cabe considerar que es excesivamente matemática, y que más que materia es un atributo y una diferencia de la entidad material, del mismo modo que los filósofos naturales dicen de lo Denso y lo Raro cuando afirman que éstas son las diferencias primeras del sustrato: estas diferencias son, en efecto, un tipo de Exceso y Defecto. Y respecto del movimiento, si estas diferencias son movimiento[67], entonces es evidente que las Formas se mueven; y si no, ¿de dónde viene ⟨el movimiento⟩? Efectivamente, la investigación acerca de la naturaleza queda suprimida en su totalidad.

⟨*18*⟩ En cuanto a la demostración, aparentemente fácil, de que todas las cosas son uno, no llega a realizarse. En efecto, y suponiendo que se concedan todos los supuestos de la teoría, por el método de la *éctesis*[68] no se llega a que todas las cosas

[67] «Si estas diferencias son movimiento», entiéndase: si la Díada de lo Grande y lo Pequeño se identifica con el movimiento.

[68] *Ékthesis*: este término significa aquí el expediente platónico consistente en *poner fuera* («ex-poner»), sustantivándolos, los rasgos comunes a una clase de individuos. ¿En qué sentido pretendían los platónicos, por este procedi

son uno, sino a que hay un Uno Mismo; pero ni aun esto siquiera, a no ser que se conceda además que el universal es género, lo cual es imposible en ciertos casos.

⟨19⟩ Por otra parte, quedan sin explicación alguna las longitudes, superficies y sólidos, posteriores a los números, ni cómo son o serían, ni qué virtualidades poseen: en efecto, estas realidades no es posible que sean ni Formas (ya que no son números), ni tampoco realidades intermedias (éstas son las realidades matemáticas), ni tampoco realidades corruptibles, antes bien, parece una vez más que constituyen un cuarto género distinto.

⟨20⟩ En general, el indagar los elementos de las cosas que son, sin distinguir previamente los muchos sentidos en que se dice ⟨'lo que *es*'⟩, hace que el encontrarlos resulte imposible, y muy especialmente cuando en tales condiciones se indaga de qué clase de elementos están constituidas ⟨las cosas que son⟩[69]. Desde luego, no es posible en absoluto captar de qué elementos están constituidos el hacer o el padecer o lo recto, y de ser posible, sólo lo es en el caso de las entidades. De modo que es falso el indagar los elementos de todas las cosas que son, o pensar que se está en posesión de ellos.

⟨21⟩ ¿Cómo, por otra parte, podría uno aprender los elementos de todas las cosas? Es evidente, desde luego, que no

---

miento, llegar a demostrar que «todas las cosas son uno»? Procedían, al parecer, por *ékthesis* sucesivas (unidad de los individuos humanos → «Hombre»; unidad de hombres y brutos → «Animal»; unidad de animales y plantas → «Viviente», etc. (cf. Alejandro, 123, 19-125, 4). Ahora bien, puesto que lo Uno es *principio*, no parece que pudiera tratarse de un proceso meramente «abstractivo» (así lo interpreta y critica Aristóteles), sino de *unificación* o reducción *(anagógē)* de lo principiado al Principio.

[69] Esta crítica se vincula a la tesis aristotélica de la pluralidad de sentidos de 'ser' *(einai)* y de 'lo que *es*' *(tò ón)*, y a la correspondiente diversidad de tipos de realidad que se manifiestan en las categorías.

cabe poseer conocimiento alguno previo. Y es que, así como el que está por aprender geometría puede que conozca de antemano otras cosas, pero no sabe previamente nada de lo que trata tal ciencia, es decir, lo que él mismo va a aprender, así ocurre también con el resto ⟨de las ciencias⟩; de modo que si existe una ciencia que trate acerca de todo, tal como algunos afirman, quien se disponga a aprenderla no podrá saber previamente nada en absoluto. Y, sin embargo, todo aprendizaje tiene lugar por medio de lo que se sabe de antemano total o parcialmente, tanto aquel que procede por demostración como el que procede por definiciones (los elementos de la demostración hay que conocerlos previamente y han de ser evidentes), e igualmente
993a también el que procede por inducción. Y si, por el contrario, resultara que tal conocimiento es innato, sería soprendente que estuviéramos en posesión de la más excelsa de las ciencias sin darnos cuenta de ello.

(22) Además, ¿cómo podría uno llegar a conocer los elementos, y cómo podría uno tener evidencia ⟨de que ha llegado a ellos⟩? Y es que esto encierra también una aporía. En efecto, cabría estar en desacuerdo sobre ello, como ocurre con algunas sílabas: hay, desde luego, quienes afirman que *za* se compone de *s*, *d* y *a*, mientras que otros afirman que se trata de un sonido distinto que no es ninguno de los conocidos.

(23) Además, ¿cómo sin tener la sensación podría uno conocer aquellas cosas de las que hay sensación? Y, sin embargo, debería ⟨conocerlas⟩, si es que los elementos de todas las cosas son los mismos, al igual que los sonidos compuestos están constituidos a partir de los elementos correspondientes [70].

---

[70] Ross (I, 221) comenta: «Si todas las cosas constaran de los mismos elementos, los colores tendrían los mismos elementos que los sonidos, y un hombre que tuviera oído conocería necesariamente los colores». (Ross interpreta la frase *mè échon tèn aísthesin* («sin tener la sensación») en el sentido de: «sin

Capítulo décimo

⟨CONCLUSIÓN⟩[71]

Por lo anteriormente dicho resulta, pues, evidente que todos parecen indagar las causas expuestas en la *Física*, y que fuera de éstas no nos resultaría posible formular ninguna otra. Aquéllos, sin embargo, ⟨las expusieron⟩ de una manera confusa, y de ahí que todas ellas hayan sido formuladas con anterioridad en cierto modo, pero en cierto modo, no. En efecto, la filosofía primitiva, precisamente por su juventud y por hallarse en sus principios [y al comienzo], parece balbucir acerca de todas las cosas. Así, Empédocles afirma que el hueso existe a causa de la proporción[72] y ésta no es sino la esencia y entidad de la cosa. Ahora bien, es igualmente necesario que sea proporción también la carne y cada una de las demás ⟨partes del organismo⟩, o bien que no lo sea ninguna de ellas: a causa, pues, de la proporción son la carne y el hueso de cada una de las partes del organismo, y no a causa de la materia —fuego, tierra, agua y aire— a que él se refiere. Pues bien, Empédocles habría asentido necesaria-

---

tener la sensación *correspondiente»*). REALE (I, 212, n. 28), por su parte, comenta: «bastaría conocer los elementos de lo suprasensible, que son también constitutivos de las cosas sensibles, para conocer los sensibles mismos sin necesidad de tener experiencia sensible de ellos». (Aproximándose más a ALEJANDRO (133, 22-134, 7), Reale interpreta la frase en cuestión en el sentido de «sin tener conocimiento sensible *ninguno»*.)

[71] La conclusión que aquí extrae Aristóteles no es otra que la extraída ya al finalizar la parte expositiva, al comienzo del capítulo séptimo (988a20-23): que ningún filósofo anterior se ha referido a causa alguna que no esté contemplada en su propia clasificación de las causas, y que todos ellos se explicaron de un modo mayormente confuso.

[72] Cf. DK 31A96 (I, 346, 5-9).

mente a todo esto si alguien se lo hubiera formulado expresamente, pero él no lo dijo de manera explícita.

Ciertamente, con lo anterior han quedado ya expuestas las aclaraciones oportunas sobre estos temas. No obstante, volvamos de nuevo a cuantas aporías cabe suscitar en torno a estos mismos temas. Pues tal vez a partir de ellas podamos encontrar alguna salida para las aporías ulteriores [73].

---

[73] Estas últimas líneas del libro I son interpretadas por Reale —siguiendo algunas indicaciones de ALEJANDRO (134, 14-17)— como referencia clara a la sucesión de los dos libros siguientes y, por tanto, como confirmación de que el libro II *(alpha minor)* ocupa la posición que le corresponde, entre I *(Alpha Maior)* y III *(Beta)*. (Cf. REALE I, 212, n. 3.) Otros (así, ROSS, I, 213) interpretan estas líneas como referencia al libro III y fórmula de transición al mismo

LIBRO SEGUNDO (α)

Capítulo primero

⟨LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA DE LA VERDAD⟩[1]

El estudio acerca de la Verdad es difícil en cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. Prueba de ello es que no es posible ni que alguien la alcance plenamente ni que yerren todos, sino 993b que cada uno logra decir algo acerca de la Naturaleza. Y que si bien cada uno en particular contribuye a ella poco o nada, de todos conjuntamente resulta una cierta magnitud. Conque, si nos hallamos realmente al respecto como decimos con el refrán «¿quién no atinaría disparando a una puerta?», en este sentido ⟨la verdad⟩ es fácil; pero el hecho de alcanzarla en su

[1] En este capítulo, Aristóteles I) comienza indicando en qué sentido es fácil y en qué sentido es difícil el conocimiento de la Verdad (993a30-b18). A continuación, II) justifica brevemente y coordina las tesis siguientes: a) puesto que la filosofía es ciencia *teórica*, es correcto denominarla «ciencia de la Verdad» (993b19-23); b) el conocimiento de la Verdad exige el conocimiento de las causas (993b23-24); c) las causas son más verdaderas que los efectos y, por tanto, la Verdad suprema pertenece a las causas y principios supremos (993b24-31).

conjunto, sin ser capaces de ⟨alcanzar⟩ una parte ⟨de ella⟩ pone de manifiesto la dificultad de la misma. Y posiblemente, puesto que la dificultad es de dos tipos [2], la causa de ésta no está en las cosas, sino en nosotros mismos. En efecto, como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas.

Por otra parte, es justo estar agradecidos no solamente a aquellos cuyas opiniones uno está dispuesto a compartir, sino también a aquellos que han hablado más superficialmente. Estos también, desde luego, contribuyeron en algo, puesto que ejercitaron nuestra capacidad intelectual. En efecto, si no hubiera existido Timoteo, careceríamos de muchas melodías. Y si no hubiera existido Frinis, Timoteo no habría surgido. Y del mismo modo ocurre con los que han hablado acerca de la Verdad: de unos hemos recibido ciertas opiniones, y otros fueron causa de que surgieran aquéllos.

Por lo demás, es correcto que la filosofía se denomine «ciencia de la Verdad». En efecto, el fin de la ciencia teorética es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra. Y los prácticos, si bien tienen en cuenta cómo son las cosas, no consideran lo eterno ⟨que hay en éstas⟩, sino aspectos relativos y referidos a la ocasión presente. Por otra parte, no conocemos la verdad si no conocemos la causa. Ahora bien, aquello en virtud de lo cual algo se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas (por ejemplo: el fuego es caliente en grado sumo, pues él es la causa del calor en las demás cosas) [3]. Por consiguiente, verdadera es, en

[2] Es decir, la dificultad puede depender, bien de la cosa que se trata de conocer, bien del que trata de conocerla.

[3] Si C es causa de que la propiedad P se dé en un conjunto de cosas, y si P se da *unívocamente en éstas y en C*, entonces P se da en C en grado sumo

grado sumo, la causa de que sean verdaderas las cosas posteriores ⟨a ella⟩. Y de ahí que, necesariamente, son eternamente verdaderos en grado sumo los principios de las cosas que eternamente son. (En efecto, ⟨tales principios⟩ no son verdaderos a veces, ni hay causa alguna de su ser; más bien, ellos ⟨son causa del ser⟩ de las demás cosas.) Por consiguiente, cada cosa posee tanto de verdad cuanto posee de ser.

Capítulo segundo

(LAS CAUSAS NO SON INFINITAS)[4]

Es evidente que hay algún principio, y que las causas de las 994a
cosas que son no pueden ser infinitas ni en serie ni en cuanto a sus especies.

En efecto, no es posible, *en cuanto a la materia,* que esto provenga de esto, y así al infinito (por ejemplo, la carne proviene de la tierra, la tierra del aire, el aire del fuego, y así sin parar), ni tampoco en cuanto a *aquello de donde proviene el inicio del movimiento*[5] (por ejemplo, el hombre es movido por el aire, éste por el sol, el sol por la Discordia, sin que este pro-

---

ALEJANDRO (147, 18-20) señala pertinentemente que la propiedad ha de darse máximamente también en la causa.

[4] Se trata, en este capítulo, de mostrar que *las causas no son infinitas,* ya que a) ni dentro de cada especie de causa pueden darse series causales infinitas, b) ni tampoco hay infinitas especies o tipos de causas. La primera y mayor parte (del capítulo I) se dedica a la imposibilidad de *series infinitas* dentro de cada especie de causa (994a1-b27). Solamente las últimas líneas II) se refieren explícitamente a la imposibilidad de que haya *infinitas especies* o tipos de causas (994b27-31).

[5] «Aquello de donde proviene el inicio del movimiento»: *hóthen hè archè tês kinḗseōs.* Sobre esta fórmula, cf. *supra,* I 3, 983a30, n. 14.

ceso tenga término alguno). Igualmente, tampoco es posible un proceso infinito en el caso de *aquello para lo cual*[6]: el pasear es para estar sano, esto para ser feliz, la felicidad para otra cosa. Y lo mismo ocurre en el caso de *la esencia*[7]. Y es que cuando hay términos intermedios de los que hay un último y un primero, necesariamente el primero es la causa de los que vienen detrás de él. En efecto, si tuviéramos que decir cuál de los tres términos es causa, diríamos que el primero y no, desde luego, que el último, puesto que el último no es causa de ninguno. Y tampoco diríamos que el intermedio, pues es ⟨causa⟩ de uno solamente (y nada importa si son uno o más de uno, infinitos o limitados). En este tipo de infinitos[8], y en el infinito en general, son igualmente intermedias todas las partes hasta el término presente. Por tanto, si no hay ninguno primero, no habrá en el total cosa alguna en absoluto.

Pero tampoco es posible un proceso infinito hacia abajo, suponiendo que por arriba tienen principio, de modo que del fuego proviniera el agua, de ésta la tierra, y así siempre se generara algún otro género. De dos maneras, en efecto, una cosa «viene de»[9] otra, excluyendo cuando ⟨la expresión 'venir de'⟩ se dice en el sentido de «esto sucede después de esto», por ejemplo, de los juegos ístmicos se viene a los olímpicos, sino como el adulto viene del niño al desarrollarse, o bien, como el aire viene del agua. Decimos, ciertamente, que el adulto pro-

---

[6] «Aquello para lo cual»: *hoû héneka*. Cf. *supra*. I 3, 983a31, n. 15

[7] «La esencia»: *tò tí ên eînai*. Sobre esta fórmula, cf. *supra*, I 3, 983a27, n. 13.

[8] «En este tipo de infinitos»: según ALEJANDRO (151, 26), Aristóteles se refiere al infinito *en acto*; según ROSS (I, 216-17), *a las series discretas* infinitas; según REALE (I, 226, n. 6), que en ello sigue a COLLE (II, 182), a las series causales *infinitas hacia arriba* de que Aristóteles viene hablando.

[9] Sobre la expresión *ék tinos* (ser, proceder o venir *de algo, a partir de algo*), cf. *infra*, V 24.

viene del niño como lo generado de lo que está generándose o lo plenamente desarrollado de lo que está desarrollándose. (Pues siempre hay un estado intermedio: así, el generarse se halla entre el ser y el no ser y, del mismo modo, lo que se está generando se halla entre lo que es y lo que no es. En efecto, el que aprende se está haciendo sabio, y esto es lo que quiere decir que del que aprende proviene el sabio.) De la otra manera ⟨algo proviene de algo⟩ como el agua del aire, cuando uno de los dos términos se destruye. Y de ahí que, en el primer caso, los términos no se invierten entre sí: un niño no proviene de un adulto (en efecto, a partir del proceso de generación no se genera aquello que está generándose, sino ⟨aquello que⟩ 994b
existe después del proceso de generación: así, el día proviene del alba, puesto que viene tras él; pero, por lo mismo, el alba no proviene del día). En el segundo caso, por el contrario, los términos se invierten entre sí. En uno y otro caso, sin embargo, es imposible un proceso infinito: en el primer caso, al ser términos intermedios, han de tener necesariamente un fin; en el segundo caso, se cambian el uno en el otro, pues la destrucción del uno es la generación del otro. Añádase que es imposible que el término primero se destruya, puesto que es eterno[10]: en efecto, no siendo infinito hacia arriba el proceso de genera-

[10] «Es imposible que el término primero se destruya, puesto que es eterno»: *adýnaton tò prôton aḯdion ôn phtharênai*. Una traducción alternativa sería «si el término primero fuera eterno, sería imposible que se destruyera». Así lo entiende Reale (I, 228, n. 11), interpretando que Aristóteles continúa refiriéndose a aquellos casos en que la destrucción del término anterior es la generación del posterior.

La traducción que propongo comporta, obviamente, otro sentido: aun cuando la generación de algo tenga lugar con la destrucción de otra cosa, las series tienen un tope, a saber, el sustrato, la materia última, eterna e incorruptible. Así interpreta la frase Alejandro (158, 7-14), al cual siguen Ross (I, 218) y Tricot (I, 114, n. 1).

ción, es necesario que no sea eterno el término primero de cuya destrucción se ha generado algo.

Además, «aquello para lo cual» es fin, y tal condición tiene lo que no es para otra cosa, sino las demás cosas para ello, de modo que si hay algún fin último, no existirá proceso infinito, y si no lo hay, no existirá «aquello para lo cual». Los que establecen un proceso infinito no se dan cuenta, sin embargo, de que suprimen la naturaleza del Bien (nadie, desde luego, se pondría a hacer nada si no fuera a llegar a un término). Ni habría tampoco Entendimiento en las cosas que son: en efecto, el que posee entendimiento actúa siempre para algo y esto constituye un límite, pues el fin es límite.

Pero tampoco es posible reducir la esencia a otra definición cada vez más amplia en su enunciado. En efecto, la ⟨definición⟩ primera lo es en mayor grado, y la más alejada no lo es, y si la primera no es ⟨definición de la esencia⟩, tampoco lo es la siguiente. Además los que así hablan suprimen la ciencia, ya que no es posible saber antes de alcanzar lo que ya no es divisible. Y no es posible conocer: ¿cómo sería posible pensar, en efecto, lo que es infinito en este sentido? No es lo mismo, desde luego, que con la línea: si bien ésta es divisible sin parar, no es posible pensarla, sin embargo, a no ser que uno se detenga (de ahí que no se puedan contar los segmentos si se procede dividiéndola al infinito). Pero la materia, incluso, ha de pensarse necesariamente en algo que esté en movimiento [11]. Y nada

[11] «*La materia* ha de pensarse necesariamente en algo que esté en movimiento»: *tēn hýlen en kinouménōi noein anánkē*. Retengo la palabra *hýlēn*, de acuerdo con el texto de los manuscritos (y de Alejandro), aunque su sentido resulte oscuro (cf. BONITZ, 134). La materia, por su infinitud e indeterminación, no puede ser conocida por sí misma, sino *inferencialmente*, a partir de lo que se halla en movimiento, a partir del proceso de generación de lo que se está generando. Ross, por su cuenta, enmienda el texto poniendo *hólēn* en el lugar de *hýlēn* y *ou* en el lugar de *en*, lo que lleva al siguiente sentido: «la totalidad ⟨de la línea⟩ ha de pensarse en algo que no se mueva (recorriendo sus partes)»

infinito puede existir, pues, en caso contrario, la esencia de lo infinito no es infinita.

Por otra parte, si las especies de las causas fueran infinitas, tampoco en este caso sería posible conocer. En efecto, pensamos que sabemos cuando tenemos conocimiento de las causas. Pero lo infinito por adición no puede recorrerse en un tiempo finito.

CAPÍTULO TERCERO

⟨EL LENGUAJE HA DE ACOMODARSE A LO HABITUAL Y A LAS EXIGENCIAS DE CADA CIENCIA⟩[12]

El éxito de las lecciones depende de los hábitos ⟨del auditorio⟩. Exigimos, desde luego, que las cosas se digan como estamos habituados, y las que se dicen de otra manera no pare- 995a
cen las mismas, sino más difíciles de conocer y más extrañas, al no ser habituales. Y es que lo habitual, en efecto, es más fácilmente cognoscible. Y cuánta fuerza tiene lo habitual, lo ponen de manifiesto, a su vez, las leyes; en éstas lo fantástico e infantil tiene más fuerza[13], a causa de la costumbre, que el conocimiento acerca de ellas. Los hay que no aceptan lo que se dice a no ser que uno hable con lenguaje matemático, otros a no ser que se pongan ejemplos, y otros, en fin, exigen que se aduzca el testimonio de algún poeta. Y unos quieren que en todos los casos se hable con rigor, mientras que a otros les fastidia el rigor, ya sea por incapacidad para captar el conjunto, ya

[12] Las breves consideraciones metodológicas que componen este capítulo podrían considerarse como una introducción a un curso o tratado de física. Las líneas 995a14-19 parecen corroborarlo suficientemente.

[13] Cf. *infra*, XII 8, 1074b3-5.

sea a causa de la minuciosidad. La exactitud, en efecto, comporta una cierta minuciosidad, y de ahí que algunos la consideren mezquina, tanto en el caso de los contratos como en el de los razonamientos. Por ello hay que instruirse acerca de qué tipo de demostración corresponde en cada caso, como que es imposible pretender hallar a la vez la ciencia y el método de la ciencia. No es fácil, sin embargo, aprender ni lo uno ni lo otro y, por lo demás, no ha de exigirse el rigor matemático al tratar todas las cosas, sino al tratar de aquellas que no tienen materia. Por eso el método ⟨matemático⟩ no es propio de la física. Pues seguramente toda naturaleza tiene materia. Por tanto, ha de examinarse primero qué es la naturaleza. Así, además, se pondrá de manifiesto de qué se ocupa la física, [y si el estudiar las causas y los principios pertenece a una ciencia o a más de una] [14].

---

[14] Estas dos últimas líneas se consideran, por lo general, como una interpolación encaminada a conectar este libro con el siguiente, en el cual aparece esta aporía (995b5-7). Así lo suponía ya ALEJANDRO (174, 25-27).

LIBRO TERCERO (B)

CAPÍTULO PRIMERO

⟨FORMULACIÓN DE LAS APORÍAS⟩[1]

Con vistas a la ciencia que andamos buscando es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar. Se trata de aquellas (cuestiones) acerca de las cuales algunos han pensado de manera distinta y, aparte de éstas, si alguna otra resulta que fue pasada por alto. Ahora bien, detenerse minuciosamente en una aporía es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada[2]. En efecto, la salida adecuada ulterior no es sino la so-

[1] Este primer capítulo, introductorio respecto de todo el libro III, puede dividirse en dos partes. I) En la primera parte, Aristóteles explica el principio metodológico según el cual *toda investigación debe comenzar por hacerse cargo de los problemas o aporías a que habrá de enfrentarse* (995a24-b4). II) En la segunda parte se catalogan y exponen brevemente *hasta catorce aporías* (995b4-996a17), las cuales serán objeto de desarrollo en los restantes capítulos de este libro.

[2] Resulta imposible retener adecuadamente, en la traducción, el sugerente juego de palabras a que Aristóteles recurre en esta ocasión. Aristóteles juega, concatenándolos, con los siguientes términos:

lución de lo previamente aporético. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate, pero la situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, en la medida en que se halla en una situación aporética, le ocurre lo mismo que a los que están atados: en ambos casos es imposible continuar adelante. Por eso conviene considerar primero todas las dificultades, por las razones aducidas, y también porque los que buscan sin haberse detenido antes en las aporías se parecen a los que ignoran adónde tienen que ir, y además ⟨ignoran⟩, incluso, si han encontrado o no 995b lo que buscaban. Para éste no está claro el final, pero sí que lo está para el que previamente se ha detenido en la aporía. Además, quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar.

⟨*1*⟩ La primera aporía versa sobre aquello cuyo carácter aporético ya hemos señalado en nuestra explicación introductoria [1].

— *aporía*, lit.: «falta de salida» (traduzco con la palabra «aporía») y *aporeîn*, lit.: «estar sin salida» (que traduzco con las expresiones «encontrarse, hallarse en una situación aporética»);

— *diaporeîn*, lit.: «recorrer el callejón sin salida, buscando una salida» (traduzco con la expresión «detenerse en la aporía»). Tras percatarse del problema en que uno se halla, es necesario detenerse en él, recorriendo sus distintas vertientes y aspectos;

— *euporía*, lit.: «salida feliz, adecuada» (que traduzo como «salida feliz, adecuada») y *euporein*, lit.: «salir bien», «encontrar la salida» (que traduzco como «encontrar la salida adecuada»).

Es necesario, pues, a) *catalogar* (identificar) las aporías, y además, b) *desarrollarlas* (deteniéndose en considerarlas minuciosamente), hasta finalmente c) *encontrar la salida o solución* más adecuada.

[1] Referencia, seguramente, al libro I en que de modo general se planteó el problema de las causas. Como señala Alejandro, una defectuosa comprensión de esta referencia llevó a alguien a añadir esta aporía al final del libro II (cf. 995a19-20 y n. 14, *ad loc.*), lugar en que, señala ALEJANDRO, «se halla sin razón alguna» (174, 25-7).

si corresponde a una o a muchas ciencias el estudio de las causas. ⟨*II*⟩ Y si corresponde a la ciencia considerar solamente los primeros principios de la entidad, o también ha de ocuparse de los principios a partir de los cuales todos hacen las demostraciones, como, por ejemplo, si es posible o no afirmar y negar a la vez una y la misma cosa, y los otros principios de este tipo. ⟨*III*⟩ Y en el caso de que se ocupe de la entidad, si es una sola o más de una la ⟨ciencia⟩ que se ocupa de todas las entidades, y en el caso de que sean más de una, si todas ellas son del mismo género o, por el contrario, a unas ha de darse el nombre de «sabiduría» y a otras otro nombre.

⟨*IV*⟩ Entre lo que ha de investigarse necesariamente está también esto: si ha de afirmarse que existen solamente las entidades sensibles o también otras además de éstas, y si hay un género de entidades o más de uno como afirman los que, además de las Formas, ponen, entre éstas y las sensibles, las Realidades Matemáticas.

Ciertamente, como decimos, estas cuestiones han de someterse a examen, y ⟨*V*⟩ si nuestro estudio se ocupa solamente de la entidad o también de los accidentes que, por sí mismos[4], pertenecen a las entidades. Y además de éstos, a qué ciencia pertenece el estudio acerca de lo Idéntico y lo Diverso, lo Semejante y lo Desemejante y la Contrariedad, y acerca de lo Anterior y lo Posterior, y todos los otros opuestos de este tipo que pretenden estudiar los dialécticos derivando su examen exclusivamente a partir de las opiniones comunes. Y además, cuantos accidentes pertenecen, por sí mismos, a estas

[4] «Los accidentes que, por sí mismos, pertenecen a las entidades»: *tà symbebekóta kath'hautà taîs ousíais*. Este tipo de accidentes, los que *por sí* pertenecen a una cosa, son *las propiedades* que necesaria y universalmente le pertenecen. Esta acepción del término «accidente» aparece con frecuencia en Aristóteles. Cf. *infra*, V 30, 1025a30-33.

cosas, y no sólo qué es cada una de ellas, sino si cada una tiene un solo contrario.

⟨VI⟩ Y si los principios y los elementos se identifican con los géneros, o bien con los constitutivos intrínsecos en que cada cosa se descompone. ⟨VII⟩ Y en el caso de que se identifiquen con los géneros, si con los ⟨géneros⟩ últimos que se predican de los individuos, o más bien con los primeros, por ejemplo, si «hombre» o más bien, «animal» es principio y posee más realidad aparte de las cosas individuales.

⟨VIII⟩ Pero, sobre todo, ha de investigarse y tratarse si, aparte de la materia, hay —o no— algo que sea causa por sí, y si es separable o no, y si es numéricamente uno o más de uno, y si se trata de algo fuera del compuesto (hablo de «compuesto» cuando algo se predica de la materia) o no es nada fuera de él, o en unas cosas sí y en otras no, y entre las cosas que son, cuáles son de este tipo.

996a ⟨IX⟩ Además, ¿son numéricamente o específicamente limitados los principios, tanto los que se dan en las definiciones como los que se dan en el sujeto? ⟨X⟩ ¿Y los principios de las cosas corruptibles y de las incorruptibles son los mismos o son distintos? ¿Y son todos ellos incorruptibles, o bien los de las cosas corruptibles son corruptibles?

⟨XI⟩ Además, lo más difícil de todo y que encierra la más grande aporia: ¿lo «Uno» y «lo que es» no son otra cosa que la entidad de las cosas que son, tal como afirmaban los Pitagóricos y Platón? ¿O no, sino que el sustrato es otra cosa como, por ejemplo, Empédocles dice que lo es la Amistad, algún otro que el fuego, otro que el agua o que el aire?

⟨XII⟩ Y si los principios son universales o como las cosas individuales. ⟨XIII⟩ Y sin son en potencia o en acto y, además, si ⟨su actualidad o potencialidad⟩ son de otro tipo que las relativas al movimiento. Estas cuestiones, en efecto, presentan múltiples aporías.

(XIV) Y además ¿los números, las longitudes, las figuras y los puntos son entidades o no? Y en el caso de que lo sean, ¿se dan separadas de las cosas sensibles o son inherentes en éstas? Desde luego, en relación con todas estas cuestiones no sólo es difícil hallar las salidas verdaderas, sino que tampoco es fácil desplegar las aporías razonando adecuadamente.

CAPÍTULO SEGUNDO

(DESARROLLO DE LAS CINCO PRIMERAS APORÍAS)[5]

(I) Vayamos primero a aquello a que primero nos hemos referido, si corresponde a una o a más de una ciencia estudiar todos los géneros de las causas[6]. ¿Cómo, en efecto, correspon-

[5] En este capítulo se desarrollan las cinco primeras aporías catalogadas en el capítulo anterior: I) primera aporía: 996a18-b26; II) segunda aporía: 996b26-997a14; III) tercera aporía: 997a15-25; IV) quinta aporía: 997a25-34; V) cuarta aporía: 997a34-final. Obsérvese que el orden respectivo de las aporías cuarta y quinta aparece invertido en su exposición en este capítulo.

[6] La primera aporía se despliega del siguiente modo *(a pesar de que sería razonable suponer que la sabiduría estudia las cuatro causas)*:

Tesis: no parece posible que una misma ciencia estudie todos los géneros de causas, ya que a) tales géneros no son contrarios, y b) no todos los géneros de causas se dan en todos los tipos de realidad: así, para las realidades inmóviles no hay ni principio del movimiento ni «para-qué» o fin (y, por tanto, si la sabiduría se ocupara de tales realidades, no caerían bajo su conocimiento estos dos tipos de causas).

Antítesis: si ciencias distintas se ocuparan de los distintos tipos de causas, ¿a cuál de ellas correspondería el título de sabiduría? En efecto, según lo establecido acerca de ésta en el libro I, tal título parece apropiado a) tanto para la ciencia que estudie la causa final, b) como para la que estudie la causa formal (el *qué es*), c) como para la que estudie la causa productora del movimiento [illegible]).

dería a una única ciencia estudiar los principios si éstos no son contrarios? Además, no todos ellos se dan en muchas de las cosas que son: ¿cómo pueden tener las cosas inmóviles un principio del movimiento o la naturaleza del bien, si todo lo que es bueno constituye, por sí y por su propia naturaleza, un fin y una causa en cuanto que las demás cosas son y se generan para ello y, de otra parte, el fin y el «aquello para lo cual» es fin de alguna acción y todas las acciones se producen con movimiento? Luego en las cosas inmóviles no parece posible que haya tal principio ni Bien en sí alguno. Por eso en las matemáticas nada se demuestra recurriendo a tal causa, ni hay demostración alguna porque «⟨así⟩ es mejor o peor», sino que nadie se acuerda en absoluto de ninguna de tales causas, y precisamente por ello algunos sofistas —como Aristipo— las menosprecian: y es que en las demás artes y oficios, como en la construcción y en la zapatería, todo se dice «porque ⟨así⟩ es mejor o peor», pero las matemáticas no hacen razonamiento alguno acerca de bienes y males.

996b Pero si son varias las ciencias de las causas y cada una se ocupa de cada uno de los principios, ¿cuál de ellas diríamos que es la que andamos buscando, o quién de los que poseen tales ciencias es el que conoce en máximo grado el asunto que indagamos? Puede ocurrir, en efecto, que en la misma cosa se den todos los tipos de causas, por ejemplo, en una casa: aquello de donde proviene el movimiento es el arte y el constructor; «aquello para lo cual», la obra; la materia, la tierra y las piedras; la forma, la esencia.

Ciertamente, a partir de las precisiones ya hechas sobre cuál de las ciencias ha de denominarse «sabiduría» hay razones para denominar tal a cada una de ellas. Así, en tanto que es soberana y rectora y es justo que las demás ciencias, como servidoras suyas, no le repliquen, sería tal la ⟨ciencia⟩ del fin y del Bien (para ⟨alcanzar⟩ éste se hacen, en efecto, todas las de-

otras cosas); pero en tanto que se definió como ciencia de las causas primeras y de lo máximamente cognoscible, sería tal la ⟨ciencia⟩ de la entidad. En efecto y puesto que acerca de la misma cosa caben muchos tipos de conocimientos, solemos decir que la conoce mejor el que sabe *qué es* la cosa, ⟨si la conoce⟩ por lo que es más que ⟨si la conoce por⟩ lo que no es, y de éstos mismos ⟨que la conocen del primer modo⟩, que el uno conoce más que el otro y en grado sumo si sabe *qué es*, y no de qué cantidad o de qué cualidad es, o qué acciones y afecciones le corresponden. Además, también en los demás casos —en aquellos de que hay demostraciones— pensamos que el conocimiento de cada cosa tiene lugar cuando sabemos qué es (por ejemplo, qué es hallar un cuadrado: encontrar la media proporcional, y lo mismo en los demás casos); por el contrario, tratándose de las generaciones, acciones y todo tipo de cambio, cuando conocemos el principio del movimiento [7]. Este principio es distinto y opuesto al fin. Luego estudiar cada una de estas causas parecería corresponder a ciencias distintas.

⟨*II*⟩ Por otra parte y en cuanto a los principios demostrativos [8], es discutible si su estudio corresponde a una ciencia o a más de una (y llamo «principios demostrativos» a las opiniones comunes a partir de las cuales todos demuestran, por ejem-

[7] Entre los aspirantes al título de sabiduría (ciencia superior) no aparece el conocimiento de la materia o causa material. Desde el punto de vista aristotélico hay buenas razones para que no aparezca, entre otras, que la materia se conoce solamente *en función de la forma*. Alejandro señala al respecto que la materia tiene exclusivamente razón de «aquello sin lo cual» (187, 10-14). Asclepio (182) comenta: «pasa por alto la causa material porque ésta se relaciona de modo muy imperfecto con aquello que constituye el principio del movimiento: en efecto, el conocimiento no se cumple por lo que es en potencia, sino por lo que es en acto».

[8] La segunda aporía (¿corresponde o no a una misma ciencia estudiar los principios de las demostraciones?) se despliega del siguiente modo:

plo, que «toda cosa necesariamente ha de afirmarse o negarse», y que «es imposible ser y no ser a la vez», y todos los demás principios de este tipo), si la ciencia de éstos y la de la entidad son una o son distintas, y si no es una, cuál de ellas ha de caracterizarse como la que ahora andamos buscando.

Ciertamente, no es razonable que su estudio corresponda a una sola ciencia. ¿Por qué, en efecto, el conocer estas proposiciones habría de ser propio de la geometría más bien que de cualquier otra ciencia? Pero si corresponde por igual a cualquiera ⟨de las ciencias⟩ y no es posible que pertenezca a todas ellas, el conocerlos no será propio tampoco de la ciencia que conoce las entidades, al igual que no es propio de ninguna de las demás en particular. Pero, además, ¿de qué manera puede haber ciencia de tales principios?[9]. Desde luego, sabemos ya qué es cada uno de ellos (ciertamente, también las demás artes se sirven de ellos como de algo conocido). Y si la ciencia de ellos es demostrativa, tendrá que haber algún género como su

---

TESIS: no parece posible que corresponda estudiarlos a una única ciencia, ya que a) los principios demostrativos *incumben a todas* las ciencias. Además b), en rigor, no parece que pueda haber ciencia de los principios de toda demostración.

ANTÍTESIS: si de tales principios se ocupan distintas ciencias, ¿cuál de ellas será la suprema, la sabiduría? y ¿a quién con más razón que al filósofo corresponderá el estudio de tales principios?

[9] De los primeros principios demostrativos no puede haber ciencia *ni mediante definición* (ésta es innecesaria ya que «sabemos qué es cada uno de ellos»: 997a3-4), *ni mediante demostración.* Respecto de esto último argumenta seguidamente Aristóteles del siguiente modo: a) puesto que toda ciencia versa sobre *un género,* demostrando *sus propiedades* a partir de *principios o axiomas,* si hubiera ciencia demostrativa de los principios, unos de ellos funcionarían como axiomas y otros como *propiedades* del género en cuestión; b) por otra parte, como los principios demostrativos se extienden a todas las ciencias y demostraciones, *su presunto género comprendería todas las cosas* de que hay demostración, con lo cual *todas las ciencias serían una sola.* (Pueden verse, especialmente, los comentarios de ALEJANDRO, 189, 5-90, 17, y de BONITZ, 144 s

jeto, y de ellos, unos serán propiedades y otros serán axiomas (puesto que es imposible que todo se demuestre): en efecto, necesariamente se demuestra *algo, acerca de algo y a partir de algo.* De modo que habrá un único género que abarcará todo aquello que se demuestra, ya que las ciencias demostrativas todas se sirven de axiomas.

Pero si la ⟨ciencia⟩ de la entidad y la de estos principios son distintas, ¿cuál de ellas es más soberana y anterior? Y es que los axiomas son universales en grado sumo y principios de todo, y si no corresponde al filósofo, ¿a qué otro corresponderá estudiar la verdad y la falsedad de los mismos?

⟨III⟩ Y en general, ¿son una o más de una las ciencias que se ocupan de todas las entidades? Y si no es una, ¿de qué tipo de entidades diremos que se ocupa esta ciencia? [10]. Por lo demás, no parece razonable que una sola ciencia se ocupe de todas ellas. En tal caso, en efecto, habría una única ciencia demostrativa acerca de todos los accidentes, dado que toda ciencia demostrativa estudia, a partir de los principios comunes, los accidentes que por sí pertenecen a un sujeto. Desde luego, a una misma ciencia corresponde estudiar, a partir de unos mismos principios, los accidentes que por sí pertenecen a un mismo género. Y puesto que lo estudiado pertenece a una sola ciencia y los principios pertenecen a una sola ciencia, sea

[10] El sentido de esta tercera aporía es el siguiente:

Si se admite (TESIS) que el estudio de los distintos tipos de entidades (sensibles y sometidas a movimiento, inteligibles e inmóviles) corresponde a distintas ciencias, ¿qué tipo de entidades estudiará la sabiduría, la ciencia suprema?

Si, por el contrario, se admite (ANTÍTESIS) que el estudio de todas ellas corresponde a la misma ciencia, habrá de admitirse que todas las entidades constituyen *un único género del cual serían afecciones todas las propiedades demostrables*, con lo cual tendremos (como en la aporía anterior) que todas las ciencias se reducen a una sola.

la misma o sea otra [11], también los accidentes ⟨pertenecen a una sola ciencia⟩, bien los estudien éstas, bien una sola que abarque a ambas.

⟨V⟩ Además, ¿el estudio se ocupará sólo de las entidades o también de los accidentes de éstas? [12]. Por ejemplo: si el sólido es una entidad y lo son también las líneas y las superficies, ¿el conocimiento de éstas pertenece a la misma ciencia que el ⟨conocimiento⟩ de los accidentes de cada uno de los géneros acerca de los cuales las matemáticas hacen demostraciones, o a otra? Por una parte, si pertenecen a la misma, habría una ciencia que sería demostrativa también de la entidad: pero no parece que haya demostración del *qué-es*. Por otra parte, si pertenecen a ciencias distintas, ¿cuál será la que estudie los accidentes pertenecientes a la entidad? Desde luego, es muy difícil contestar a esto.

⟨IV⟩ Además [13], ¿ha de afirmarse que existen solamente las entidades sensibles o también otras aparte de ellas? ¿Y los gé-

---

[11] «Sea la misma o sea otra»: en la aporía anterior ha quedado sin decidir si el estudio de la entidad y el de los principios demostrativos primeros corresponden a la misma ciencia o a dos distintas.

[12] La quinta aporia se plantea del siguiente modo:

Si se admite (TESIS) que el estudio de las entidades y el de sus accidentes (propiedades) corresponden a la misma ciencia, habrá que admitir que hay demostración de la esencia, del *qué-es*; pero de la esencia no hay demostración (cf. *An. Post.* II 3-8; también *infra*, VI 1, 1025b14-15).

Si se admite (ANTÍTESIS) que corresponden a ciencias distintas, ¿cómo sería posible que una ciencia estudiara propiedades desvinculadas de la entidad o esencia a que pertenecen?

[13] No resulta difícil captar el sentido de esta cuarta aporía en cuyo despliegue Aristóteles indica las dificultades que acompañan y las consecuencias indeseables que derivan

a) tanto de admitir (TESIS) la existencia de Ideas y Realidades Matemáticas,

b) como de rechazar (ANTITESIS) su existencia, en la medida en que tal rechazo parece dejar sin objeto a las ciencias de carácter matemático.

tos de las entidades resultan ser uno o más de uno? Esto último es lo que sostienen quienes afirman que existen las Formas y las Realidades Intermedias, de las cuales, dicen, se ocupan las ciencias matemáticas. 997b

En qué sentido afirmamos nosotros que las Formas son causas y entidades por sí ya ha quedado establecido en nuestras explicaciones primeras [14] acerca de ellas. Pero siendo muchas las dificultades ⟨de quienes sostienen tal teoría⟩, el absurdo mayor es afirmar que existen ciertas naturalezas aparte de las que hay en el firmamento, y afirmar, sin embargo, que son idénticas a las sensibles, excepto que aquéllas son eternas, mientras que éstas son corruptibles. Dicen, en efecto, que existe El Hombre Mismo y El Caballo Mismo y La Salud Misma, pero no añaden ninguna otra aclaración, con lo cual vienen a hacer como los que afirman que hay Dioses, pero de forma humana: ni éstos hacen otra cosa que hombres eternos, ni aquéllos otras Formas que realidades sensibles eternas. Además, si se establecen las Realidades Intermedias, aparte de las Formas y de las cosas sensibles, se tendrán muchas aporías: es obvio, en efecto, que habría Líneas aparte de las ⟨Líneas⟩ Mismas y de las sensibles, y lo mismo respecto de cada uno de los demás géneros. De modo que, al ser la astronomía una de estas ⟨ciencias matemáticas⟩, habrá un Firmamento además del firmamento sensible, y un Sol y una Luna, y lo mismo con todo lo demás que hay en el firmamento. Pero ¿cómo dar credibilidad a esto? Pues ⟨un Firmamento tal⟩ no es razonable que sea inmóvil, pero es totalmente imposible que esté en movimiento. Y lo mismo ocurre con las cosas de que se ocupa la óptica y la ciencia matemática de la armonía: también, en efecto y por las mismas causas, es imposible que existan éstas aparte de las cosas sensibles. Y es que si hay

[14] Referencia a I 6.

Realidades Sensibles Intermedias y Sensaciones Intermedias, es obvio que habrá también Animales Intermedios entre los Animales en sí y los corruptibles. Y, además, tendríamos la aporía de determinar, entre las cosas que son, acerca de cuáles han de buscarse ciencias de este tipo. En efecto, si la geometría se distingue de la geodesia [15] solamente porque ésta se ocupa de aquellas cosas que percibimos sensiblemente y aquélla de las no sensibles, es evidente que habrá otra Ciencia aparte de la medicina —y aparte de cada una de las demás— y será Intermedia entre la Medicina Misma y esta medicina de acá. Pero ¿cómo sería posible tal? Pues habría también Realidades Sanas aparte de las sensibles y de Lo Sano Mismo. Añádase, por lo demás, que ni siquiera es verdad que la geodesia se ocupa de magnitudes sensibles y corruptibles: en efecto, aquélla se corrompería al corromporse éstas. Pero tampoco la astronomía se ocuparía de las magnitudes sensibles ni acerca de este firmamento sensible. En efecto, ni las líneas
998a sensibles son como dice el geómetra (ninguna recta o curva de las sensibles es tal: la circunferencia no toca a la tangente en un punto, sino como Protágoras decía tratando de refutar a los geómetras), ni los movimientos y revoluciones del firmamento son como los que explica la astronomía, ni los puntos [16] tienen la misma naturaleza que los astros.

Por otra parte, los hay que sostienen que las Realidades que se consideran Intermedias entre las Formas y las cosas sensibles existen, pero no fuera de las cosas sensibles sino en ellas. Recorrer todos los imposibles en que incurren éstos requeriría una exposición más amplia, pero baste con considerar

---

[15] *Geōdaisía:* la agrimensura o geometría práctica, inventada por los egipcios. En general, técnica de medir superficies o cuerpos.

[16] «Los puntos». *semeîa.* Se refiere a los puntos o «signos» utilizados en astronomía para representar los astros.

lo siguiente. No es razonable, desde luego, que existan de tal modo solamente las Realidades Intermedias, sino que, obviamente, también las Formas podrían existir en las cosas sensibles (unas y otras caen, en efecto, bajo el mismo razonamiento); además, sería necesario que hubiera dos sólidos en el mismo lugar, y que no fueran inmóviles, puesto que existirían en las cosas sensibles sometidas a movimiento. En suma, ¿para qué sostener que existen tales Realidades pero que existen en las cosas sensibles? Ocurrirán, en efecto, los mismos absurdos que hemos señalado: habrá un Firmamento aparte del firmamento, sólo que no separado de él, sino en el mismo lugar. Lo cual es más imposible aún.

Capítulo tercero

(DESARROLLO DE LAS APORÍAS SEXTA Y SÉPTIMA)[17]

Ciertamente, plantea mucha aporía qué posición ha de adoptarse en torno a estas cuestiones para alcanzar la verdad, ⟨*VI*⟩ y en torno a los principios, si ha de suponerse que son principios y elementos los géneros o si lo son, más bien, los constitutivos intrínsecos primeros a partir de los cuales cada cosa es[18]: así, de la voz parecen ser elementos y principios los constitutivos primeros a partir de los cuales se componen las

[17] Este capítulo está dedicado a la exposición de dos aporías, la sexta y la séptima. I) La sexta se refiere a los principios y elementos de las cosas: ¿son éstos los géneros o, más bien, los componentes intrínsecos de cada cosa? (998a20-b14). II) La segunda de ellas se planteará a partir de la suposición de que los principios de las cosas son los géneros (998b14-999a23).

[18] Los dos miembros de la aporía se despliegan del siguiente modo:

Tesis: los principios son los elementos intrínsecos de cada cosa. A favor de esta tesis se ofrecen cuatro consideraciones basadas, respectivamente, en el

voces, y no el universal «voz»; y decimos que son elementos de las demostraciones geométricas aquellas proposiciones cuyas demostraciones están contenidas en las demostraciones de las demás (de todas o de la mayoría); y tanto los que afirman que los elementos son más de uno como los que afirman que es uno, dicen que son principios de los cuerpos aquellos a partir de los cuales éstos se componen y constituyen: así, Empédocles dice que son elementos el fuego, el agua y los que acompañan a éstos, en la medida en que a partir de ellos —como constitutivos intrínsecos— existen las cosas que son, pero no dice que sean ⟨elementos⟩ en cuanto géneros de las cosas que
998b son. Además, si se quiere conocer la naturaleza de las demás cosas, por ejemplo, una cama, se conocerá la naturaleza de ésta cuando ⟨se conoce⟩ de qué partes está constituida y cómo están ensambladas. De estos argumentos resultaría, ciertamente, que no son principios los géneros de las cosas que son.

Pero, por otra parte, si conocemos cada cosa por medio de las definiciones, y los géneros son principios de las definiciones, necesariamente también los géneros serán principios de las cosas definidas. Y si alcanzar la ciencia de las cosas que son consiste en alcanzar la ciencia de las especies según las cuales se denominan las cosas que son, los géneros son, ciertamente, principios de las especies. Y también algunos de los que consideran «lo Uno» o «lo que es» o «lo Grande y lo Pequeño» como elementos de las cosas que son, los utilizan como géneros.

Pero no es posible tampoco hablar de «principios» en ambos sentidos. Pues el enunciado de la entidad es único y, sin

---

conocimiento propio de la gramática, de la geometría y de la filosofía natural (Empédocles), y en la producción de seres artificiales.

Antítesis: los principios son los géneros, ya que son principios de las definiciones y, por tanto, de las cosas definidas.

embargo, la definición por géneros es distinta de la que enumera los constitutivos intrínsecos.

⟨*VII*⟩ Además y suponiendo que los géneros fueran principios en grado sumo ¿han de considerarse principios los géneros primeros, o los últimos que se predican de los individuos?[19]. También esto tiene su dificultad. En efecto, si siempre los universales son principios en mayor grado, es evidente que lo serán los géneros más elevados, ya que éstos se predican de todos. Y habrá tantos principios de las cosas que son, cuantos géneros primeros, de modo que «lo que es» y lo «uno» serán principios y entidades. Éstos, en efecto, se predican máximamente de todas las cosas que son. Pero, sin embargo, no es posible que «uno» y «lo que es» sean géneros de las cosas que son. En efecto, de una parte, es necesario que las diferencias de cada género *sean* y que cada una de ellas sea *una;* pero, de otra parte, ni las especies del género ni el género sin sus especies pueden predicarse de las diferencias propias, de modo que si «uno» o «lo que es» fueran géneros, ninguna diferencia sería *una* ni algo que *es*[20]. Y si no son géneros, tampoco serán principios, supuesto que los géneros son principios.

---

[19] Suponiendo (dialécticamente) que los géneros sean principios, tenemos:

Tesis: los principios han de ser los géneros más elevados, puesto que son *más universales.* Contra esta tesis se ofrecen las siguientes objeciones: a) en tal caso lo serían los universales máximos, «lo que es» *(ón)* y «uno» *(hén),* lo cual es imposible; b) lo serían también las diferencias, con lo cual los principios serían infinitos; si lo «uno» es principio, lo serán con toda la razón las especies más bajas, puesto que son indivisibles; c) no existen géneros fuera de las especies últimas, luego los principios serán éstas.

Antítesis: los principios son las especies últimas, las más cercanas a los individuos. A favor de la antítesis están las objeciones b) y c) suscitadas contra la tesis (999a10-16). Ahora bien, si las especies últimas son principios, con más razón lo serán los géneros, puesto que son más universales (999a19-24), con lo cual se recae en la tesis.

[20] Dada su máxima universalidad, «lo que es» *(ón)* y «uno» *(hén)* no pueden ser géneros, ya que se predican de todo, incluidas sus propias diferencias

Además, también los ⟨universales⟩ intermedios tomados con sus diferencias —hasta llegar a las ⟨especies⟩ indivisibles [21]— serán géneros. (Algunos parecen serlo, otros no.) A lo que hay que añadir que las diferencias serán también principios en mayor medida aún que los géneros. Pero si también éstas son principios, los principios vienen a ser infinitos, por así decirlo, y
999a más aún si se establece como principio el género primero. Pero si lo «uno» es principial en mayor medida, y uno es lo indivisible, y todo lo indivisible es tal o según la cantidad o según la especie, y si lo indivisible según la especie es anterior y, de otra parte, los géneros son divisibles en especies, con más razón sería *una* la ⟨especie⟩ última que se predica de los individuos. En efecto, «hombre» no es un género de los hombres individuales.

Además, en aquellas cosas en que se da lo anterior y posterior, no es posible que el universal que las abarca sea algo aparte de ellas. (Por ejemplo, si el dos es el primero de los números [22], no habrá un género «número» aparte de las especies de los números. E igualmente, tampoco un género «figura» aparte de las especies de las figuras. Y si no los hay en estos casos, menos aún habrá géneros de las demás cosas aparte de sus especies: de aquéllos, en efecto, es de los que se piensa, so-

---

(que habrían de *ser* y de ser algo *uno*). Ahora bien, el género no se predica de sus diferencias (cf. *Tópicos* VI 6, 144a31-b3). La afirmación del carácter no genérico, *transgenérico*, de ambas nociones constituye una tesis fundamental de la ontología aristotélica.

[21] «Hasta llegar a las especies indivisibles»: *méchri tôn atómōn*. Sigo a ALEJANDRO, según el cual esta expresión se refiere a las especies últimas, pues «éstas no se dividen ya por diferencias» (207, 29-30). (Así, también, Tricot y Reale en sus traducciones.) No obstante, cabe referirlo también a los individuos.

[22] Puesto que 'número' significa para los griegos «pluralidad», el uno no se considera número, sino principio o «medida» del número. El primer número es el dos. (Cf., por ejemplo, *infra*, XIV 1, 1088a4-8.)

bre todo, que hay géneros.) En los individuos, sin embargo, no se dan lo anterior y lo posterior. Además, donde se dan lo mejor y lo peor, siempre lo mejor es anterior: conque tampoco de estas cosas habrá género. De todas estas razones parece resultar que las ⟨especies⟩ que se predican de los individuos son principios con más razón que los géneros.

Pero, a su vez, cómo han de entenderse estos principios, no es fácil decirlo. En efecto, por una parte, el principio y la causa ha de darse aparte de las cosas de que es principio, y ha de poder existir separado de ellas. Pero, de otra parte, ¿por qué suponer que hay algo tal aparte de los individuos, a no ser porque se predica universalmente y de todos? Pero si la razón es ésta, habrá de afirmarse que cuanto más universal, más principio. Con lo cual, los primeros géneros serían principios.

CAPÍTULO CUARTO

⟨DESARROLLO DE LAS APORÍAS OCTAVA, NOVENA, DÉCIMA Y UNDÉCIMA⟩[23]

⟨VIII⟩ Hay una aporía relacionada con éstas, la más difícil de todas y la que es más necesario considerar, de la cual trataremos ahora[24]. Y es que, si no existe algo aparte de los individuos y los individuos son infinitos, ¿cómo es posible alcanzar

---

[23] El tratamiento de las cuatro aporías desarrolladas en este capítulo abarca: I) aporía octava, 994a24-b24; II) aporía novena, 999b24-1000a4; III) aporía décima, 1000a5-1001a2; IV) aporía undécima, 1001a2-b25.

[24] El desarrollo de la aporía procede del siguiente modo:

TESIS: ha de haber realidades aparte de los individuos concretos, ya que si no las hubiera, la ciencia sería imposible.

ANTÍTESIS: no puede haberlas, ya que los géneros no pueden existir fuera de los individuos.

ciencia de las cosas infinitas? En efecto, conocemos todas las cosas en la medida en que se da algo que es uno, idéntico y universal. Pero si esto es así necesariamente y ha de haber algo aparte de los individuos, sería necesario que, aparte de los individuos, existieran los géneros, bien los últimos bien los primeros. Sin embargo, al desarrollar la aporía, hemos argumentado hace un momento[25] que esto es imposible.

Además, si existe algo aparte del compuesto concreto[26], sobre todo cuando se predica algo de la materia, ¿habrá ese algo, si lo hay, aparte de todas las cosas, o lo habrá aparte de
999b algunas, pero no aparte de otras, o aparte de ninguna? Y es que si nada hay aparte de los individuos, nada habrá inteligible, sino que todas las cosas serán sensibles, y no habrá ciencia de nada, a no ser que se llame ciencia a la sensación. Pero, además, tampoco habrá nada eterno ni inmóvil (pues las cosas sensibles, todas, se corrompen y están en movimiento). Y, por otra parte, si nada hay eterno, tampoco es posible que haya generación. En efecto, necesariamente es algo lo que se genera y aquello a partir de lo cual se genera, y el último de éstos es ingenerado, si es que ha de pararse en algún punto y no es posible la generación a partir de lo que no es. Además, puesto que hay generación y movimiento, necesariamente han de tener límite. (Y es que ningún movimiento es infinito, sino que todos tienen fin, y no es posible que se genere lo que no puede llegar a estar generado; y por su parte, lo generado existe tan pronto como se generó.) Además, si la materia es ⟨eterna⟩ por

---

Vuelta a la tesis: al menos en algunos casos ha de existir algo aparte de los individuos sensibles, pues en caso contrario a) no habría nada inteligible y, por tanto, no habría ciencia, y b) no habría nada inengendrado y eterno y, por tanto, no habría generación. Ingeneradas son la materia última, y la forma.

[25] Cf. la aporía anterior, especialmente 999a14-23.

[26] «El compuesto concreto»: *sýnolon*. Se refiere al individuo *sensible* compuesto de materia y forma. (Cf. Alejandro, 211, 20-27.)

ser ingenerada[27], mucho más razonable aún es que ⟨lo⟩ sea la entidad a que aquélla llega en la generación. Y si no lo son ni ésta ni aquélla, nada existirá en absoluto; pero si esto es imposible, necesariamente habrá algo fuera del compuesto concreto: la forma, la forma específica[28]. Ahora bien, si se da esto por establecido, surge la aporía de sobre qué cosas se establecerá y sobre qué cosas no. Que no es posible establecerlo sobre todas las cosas, es evidente. Desde luego, no estableceríamos que hay casa alguna fuera de las casas individuales[29]. Además, ¿cómo sería una la entidad de todos, por ejemplo, de los hombres? Esto es absurdo ya que todas las cosas son una cuando su entidad es una. ¿Son, entonces, muchas y diferentes? Pero esto también es absurdo. Y además, ¿cómo la materia llega a ser cada una de estas cosas y el compuesto es estas dos cosas?

⟨IX⟩ Además, cabe plantearse también esta aporía respecto de los principios[30]. De una parte, si son uno específicamen-

---

[27] «Si la materia es ⟨eterna⟩ por ser ingenerada»: *eíper hē hýlē ésti dià tò agēnētos eînai.* Al traducir de este modo sigo la interpretación de ALEJANDRO (214, 25; 215, 13). Acogiéndose a esta línea de interpretación, Christ conjetura: *estìn aídios*, etc. Por su parte, Ross (I, 241) interpreta: «si la materia tiene existencia *⟨fuera de los individuos⟩* por ser inengendrada...». A Ross sigue TRICOT (I, 147, trad. y n. 2).

Según Aristóteles, lo que se genera es el compuesto concreto *(sýnolon)* de materia y forma, pero no éstas.

[28] «La forma, la forma específica»: *tèn morphèn kaí tò eîdos.* El *kaí* es explicativo.

[29] Cf. *supra*, I 9, 991b6-7.

[30] En esta novena aporía Aristóteles extiende a los principios el problema planteado cinco líneas atrás (99b20-24) respecto de la unidad de la forma, de la entidad (cf. ALEJANDRO, 216, 14-19, y FONSECA, I, 601, *exp. ad loc.).* Téngase en cuenta que la aporía se plantea *sobre la base de una disyunción exclusiva:* ¿poseen los principios unidad específica, o bien unidad numérica, pero no ambas?

te, nada será numéricamente uno, ni siquiera Lo Uno Mismo y Lo que es ⟨Mismo⟩. ¿Y cómo será posible el conocimiento si no hay algo que, siendo uno, abarque todas las cosas? De otra parte, si cada uno de los principios es numéricamente uno, y no son diversos los de cosas diversas como ocurre con las cosas sensibles (por ejemplo: de esta sílaba que es la misma específicamente, sus principios son también los mismos específicamente, pero numéricamente son distintos); si, pues, no es así, sino que los principios de las cosas que son constituyen algo numéricamente uno, no existirá ninguna otra cosa aparte de los elementos. En efecto, no hay diferencia alguna entre decir «numéricamente uno» y decir «individuo»: desde luego, la expresión 'individuo' la usamos en el sentido de «numéricamente uno», mientras que llamamos «universal» a lo que abarca a éstos. Del mismo modo que si los sonidos elementales fueran numéricamente delimitados, necesariamente las letras, todas, serían tantas cuantos fueran los sonidos elementales, al no haber dos idénticas ni haberlas en número superior ⟨al de los sonidos elementales⟩[31].

⟨X⟩ Una aporía, no menor que ninguna otra, ha sido pasada por alto por los contemporáneos y por los predecesores: los principios de las cosas corruptibles y los de las incorrupti-

---

TESIS: si los principios poseen (solamente) unidad específica, entonces a) nada que derive de ellos poseerá unidad numérica, puesto que ellos no la poseen (ni siquiera El Uno Mismo, en sí, de los Platónicos), y b) no habrá ciencia, al carecer de unidad su objeto.

ANTÍTESIS: si la unidad de los principios es (exclusivamente) numérica, el número de las cosas derivadas de ellos no rebasará el número de los principios mismos.

[31] Es decir, las letras que podríamos utilizar para escribir palabras serían solamente veintinueve, ya que ninguna letra del alfabeto podría repetirse.

bles ¿son los mismos o son otros?[32]. En efecto, si son los mismos, cómo, y por qué causa, unas cosas son corruptibles y otras incorruptibles? Ciertamente, los que siguen a Hesíodo, y los teólogos todos, tuvieron solamente en cuenta lo que les resultaba verosímil a ellos mismos, pero no se preocuparon de nosotros. (Pues tras establecer que los principios son dioses y que de dioses proceden las generaciones, afirman que son mortales aquellos que no han probado el néctar y la ambrosía: evidentemente, utilizaban estas palabras como quien conoce bien su significado. Sin embargo, lo que dijeron acerca de la introducción misma de estas causas supera nuestra comprensión: pues si tomaron tales bebidas por placer, el néctar y la ambrosía no pueden, en absoluto, ser causas de su ser; pero si son causas de su ser, ¿cómo podían ser inmortales si necesitan alimentarse?)

Pero no merece la pena examinar con detenimiento las especulaciones de carácter mítico. Sí que conviene, por el contrario, informarse de los que acompañan sus doctrinas con demostraciones preguntándoles por qué, de entre las cosas que son, las unas son eternas por naturaleza, mientras que las otras se corrompen, si proceden de los mismos principios. Pero puesto que ni dicen la causa ni es razonable que así sea, es evi-

---

[32] El desarrollo de esta décima aporía —¿son los mismos los principios de las cosas corruptibles y los de las incorruptibles?— no plantea dificultad alguna de comprensión:

Tesis: si son los mismos, ¿por qué unas son corruptibles y otras incorruptibles?

Antítesis: si no son los mismos, habrá de preguntarse ulteriormente si los principios *de las cosas corruptibles* son, a su vez, corruptibles o incorruptibles: a) si son corruptibles, ocurrirá que tales principios *provendrán de otros principios*, y además, al destruirse ellos, se destruirá cuanto procede de ellos; b) si son incorruptibles, volveremos a parar al problema planteado en la tesis: ¿por qué de ciertos principios incorruptibles proceden cosas incorruptibles, mientras que de otros igualmente incorruptibles proceden cosas corruptibles?

dente que sus principios y causas no pueden ser los mismos. Y que, incluso, Empédocles, de quien cabría pensar que es muy coherente consigo mismo en su doctrina, también él sufrió el mismo error. De una parte, en efecto, establece cierto principio, el Odio, como causa de la corrupción; pero, de otra parte, no parece menos cierto que el Odio es también causa de generación, excepto para lo Uno, puesto que todas las demás cosas —excepto Dios— proceden de él. Ciertamente dice

De los cuales ⟨elementos⟩ nacieron cuantas cosas eran, y cuantas son,
árboles, hombres y mujeres,
bestias, aves y peces que se alimentan del agua
y también dioses de larga existencia[33].

Pero incluso dejando aparte estas expresiones, es evidente lo que decimos. Pues si el Odio no estuviera en las cosas, todas
1000b serían una, como dice. Pero cuando todas estaban reunidas, entonces

surgió finalmente el Odio[34].

Y por eso le sucede que el dios máximamente feliz es menos inteligente que las demás cosas: carece, en efecto, de Odio, siendo que lo semejante se conoce con lo semejante. Dice:

Vemos la tierra con la tierra, el agua con el agua,
el divino éter con el éter, con el fuego el fuego destructor,
la Amistad con la Amistad y el Odio, en fin, con el dañino Odio[35].

[33] Fg. 21, 9-12 (DK I. 320. 4-6).
[34] Fg. 36 (DK I, 328, 8).
[35] Fg. 109 (DK I. 351. 20-22).

Pero volviendo al punto de partida de nuestra exposición, es ciertamente claro que le sucede que el Odio no es causa de la corrupción en mayor grado que lo es del ser; del mismo modo, tampoco la Amistad lo es del ser, ya que al reunir las cosas en una, destruye todas las demás. Y, al mismo tiempo, no expone causa alguna del cambio mismo, excepto que así sucede naturalmente:

Cuando el poderoso Odio se desarrolló en sus miembros,
se alzó al poder, cumplido el tiempo
concedido a ambos alternativamente por un ancho juramento [36],

como que el cambio es algo necesario. Pero no expone claramente causa alguna de esta necesidad. No obstante, él es el único que se expresa con coherencia en lo siguiente: de las cosas que son, no hace que unas sean corruptibles y otras no, sino corruptibles todas, excepto los elementos. Pero la aporía que hora estamos exponiendo es por qué unas cosas son corruptibles y otras no, si proceden de los mismos principios.

Quede dicho todo lo anterior respecto de que no es posible que los principios sean los mismos. Pero si se trata de principios distintos, entonces surge una aporia: si son incorruptibles o corruptibles. Desde luego, si son corruptibles, evidentemente es necesario que provengan de algo (puesto que todas las cosas se descomponen en los elementos de que provienen) y, por tanto, viene a suceder que hay otros principios anteriores a los principios. Pero esto es imposible, tanto si ⟨la serie⟩ se detiene en algún punto como si continúa al infinito. Además, ¿cómo existirán las cosas corruptibles, una vez destruidos los principios? Pero si son incorruptibles, ¿por qué, siendo incorrupti-

[36] Fg. 30 (DK I, 325, 10-12).

bles, de unos surgen cosas corruptibles, mientras que de otros surgen cosas incorruptibles? Esto no es, desde luego, razonable: más bien, o es imposible o necesita mucha argumentación. Además, ningún filósofo ha pretendido que los principios sean distintos, sino que afirman que son los mismos para todas las
1001a cosas, si bien apenas hincan el diente al primer problema suscitado en la aporía, como teniéndolo por algo de menor importancia.

⟨XI⟩ El problema [37] cuya consideración es no sólo la más difícil sino también la más necesaria para conocer la verdad es éste: si «lo que es» y lo «uno» son entidades de las cosas que son, y si cada uno de ellos son «lo uno» y «lo que es», sin ser otra cosa, o si, por el contrario, hay que indagar qué son «lo que es» y «lo uno» porque tienen otra naturaleza como sustrato. Unos opinan que se trata de lo primero y otros que se trata de esto último.

Ciertamente, Platón y los Pitagóricos dicen que «lo que es» y lo «uno» no son otra cosa [38], sino que su naturaleza consiste

---

[37] La undécima aporía plantea el problema de si «uno» *(hén)* y «lo que es» *(ŏn)* son entidades subsistentes, o bien se trata meramente de atributos de otras cosas subsistentes, las cuales *son* y son *algo uno*. Se desarrolla del siguiente modo:

Tesis: si no son entidades subsistentes, entonces a) mucho menos lo serán los demás universales, y b) tampoco el número podrá ser tal (es decir, subsistente), contra las pretensiones platónicas, fundamentalmente.

Antítesis: si, por el contrario y conforme a las pretensiones platónicas, «Uno» y «Lo que es» son entidades subsistentes, entonces a) no podrá ser o existir nada fuera de «lo que es», b) ni tampoco podrá haber nada *que sea uno* fuera de lo «Uno» mismo.

[38] «Si ⟨cada uno de ellos⟩ son «lo uno» y «lo que es», *sin ser otra cosa»*: *ouk héteron ti ŏn tò mèn hèn tò dè ŏn estin* (1001a6-7). «(Platón y los Pitagóricos dicen que) «lo que es» y «lo uno» *no son otra cosa»*: *ouk héteron ti tò ŏn oudè tò hèn* (1001a10-11). Las fórmulas «(ser algo) siendo otra cosa» y «(ser algo) no siendo otra cosa» son utilizadas por Aristóteles para caracterizar, res-

en ser esto, como que su entidad consiste mismamente en ser-uno y ser-lo que es. Pero los filósofos naturales son de otra opinión. Así, Empédocles explica qué es lo uno refiriéndolo a algo más conocido: en efecto, parece decir que es la Amistad (ésta es, ciertamente, la causa de la unidad para todas las cosas). Otros dicen que el fuego. Otros dicen que es aire lo uno y lo que es, y que a partir de él existen y se han generado las cosas que son. Y de igual modo también los que proponen más de un elemento: también éstos, en efecto, tienen que afirmar necesariamente que lo «uno» y «lo que es» son tantas cosas cuantos principios dicen que hay.

Ahora bien, si no se acepta que lo «uno» y «lo que es» son algún tipo de entidad, sucederá que ningún otro universal será tampoco entidad (aquéllos son, en efecto, universales en mayor grado que ningún otro, y si lo Uno Mismo y «Lo que es» Mismo no son algo aparte de los llamados individuos, mucho menos lo será ninguno de los otros universales). Además, si lo «uno» no es entidad, es evidente que tampoco el número será una naturaleza separada de las cosas que son. (En efecto, el número consta de unidades y la unidad es el ser mismo de lo uno.) Pero si Lo Uno Mismo y «Lo que es» Mismo son algo, entonces necesariamente su entidad consistirá en «ser-uno» y en «ser-lo que es». En efecto, ⟨de ellos⟩ no se predica ningún otro universal, sino ellos de ellos mismos.

---

pectivamente, los atributos o determinaciones accidentales de un sujeto y la esencia que constituye el ser mismo del sujeto. Así, una pared es blanca, *siendo otra cosa* (a saber, pared), o bien, según los filósofos naturales (en la versión ofrecida por Aristóteles en el texto), el principio es uno, *siendo otra cosa* (a saber, fuego, o aire, etc.). Por el contrario, un hombre es hombre *sin ser otra cosa*, ya que su ser consiste en ser-hombre: de igual modo, si existe Lo Uno Mismo, si lo Uno es subsistente, será uno *sin ser otra cosa*, ya que su ser consistirá precisamente en ser-uno, en la unidad misma (*infra*, 1001a27).

Ahora bien, si «Lo que es» Mismo y Lo Uno Mismo son algo, entonces surgirán muchas dificultades respecto de cómo puede haber alguna otra cosa aparte de ellos, quiero decir, cómo pueden ser más de una las cosas que son. En efecto, lo otro de lo que es, no es. De modo que, de acuerdo con el razonamiento de Parménides, sucederá necesariamente que son una todas las cosas que son, y que eso es «lo que es». Ambas pos-
1001b turas, por lo demás, comportan dificultades. Y es que, tanto si «lo uno» no es entidad como si Lo Uno Mismo es algo, resulta imposible que el número sea entidad. Si no lo es, ya quedó dicho por qué; si lo es, tendremos la misma dificultad que con «lo que es»: ¿a partir de qué habrá, aparte de Lo Uno Mismo, otra cosa que sea una? Esta otra, desde luego, sería necesariamente no-una. Y, sin embargo, todas las cosas que son, o son una o son muchas, cada una de las cuales es una.

Además, si Lo Uno Mismo es indivisible, no será nada, de acuerdo con la doctrina de Zenón. (No admite, en efecto, que algo forme parte de las cosas que son, si no produce aumento ni disminución al añadirlo o sustraerlo, tomando como evidente que «lo que es» es magnitud. Y si es magnitud, es corpóreo. Lo corpóreo, desde luego, existe en todas las direcciones; por el contrario, las demás cosas —como la superficie y la línea— producen aumento si se añaden de cierto modo, pero si se añaden de cierto modo, no; el punto y la unidad no lo producen en modo alguno.) Pero puesto que este autor es burdo en su modo de ver las cosas, es posible también que haya algo indivisible, de modo que, incluso en tal caso, cabe darle a él también una respuesta [39]: que al añadirlo ⟨a algo⟩ no hará que sea de mayor tamaño, pero

---

[39] «Incluso en tal caso, cabe darle a él también una respuesta»: *kaì hoútōs kaì pròs ekeînon tin'apologían échein*. Aunque Ross (I, 246) opina que no hay manera de sacar partido a esta frase (a la expresión *kaì... kaì*) y por ello suprime las palabras *kaì hoútōs*, creo que cabe entenderla perfectamente: *incluso* en el

sí que sea más numeroso. Pero ¿cómo surgirá una magnitud a partir de un «uno» de este tipo o de una pluralidad de este tipo? Es, en efecto, como decir que la línea consta de puntos. Y si se supone, como algunos dicen, que el número se genera a partir de El Uno Mismo y de otro principio que no es uno, no resultará menos cuestionable por qué y cómo lo generado es unas veces número y otras veces magnitud, ya que lo no-uno era la Desigualdad y, por tanto, la misma naturaleza en ambos casos. Ni resulta claro tampoco cómo de lo «uno» y de ésta, o cómo de cierto número y de ésta, pueden generarse las magnitudes.

CAPÍTULO QUINTO

(DESARROLLO DE LA APORÍA DECIMOCUARTA)[40]

Con éstas se halla relacionada la aporía de si los números, los cuerpos, las superficies y los puntos son entidades o no[41].

---

supuesto de Zenón («no existe aquello que, al ser añadido o sustraído, no produce aumento y disminución»), cabe también defender que existe lo indivisible ya que, si no produce aumento en el tamaño, sí que lo produce en el número.

Ya FONSECA encontró difícil el texto y propuso *óntōs* en sustitución de *hoútōs*, traduciendo: «hinc efficitur, ut et *re vera*, et *ad illum* responsio aliqua adhiberi possit» (I, 618, *exp. ad loc.*). De no mantener el texto, ésta me parece la alteración más razonable.

[40] En esta decimocuarta aporía se plantea el problema de si la entidad de las cosas consiste en sus *determinaciones matemáticas, geométricas*. Aun cuando al enunciarla, en las dos primeras líneas del capítulo, se hable escuetamente de «números, cuerpos, superficies y puntos», han de incluirse, obviamente, las líneas y ha de entenderse que se trata de los *cuerpos geométricos*, no de los cuerpos físicos.

[41] La aporía se desarrolla del siguiente modo:

TESIS: si las determinaciones geométricas *no son entidades*, no se ve cuál podría ser la entidad de las cosas: a) no, desde luego, las afecciones de los

Desde luego, si no lo son, se nos escapa qué es lo que es y cuáles las entidades de las cosas que son. Y es que las afecciones, los movimientos, las relaciones, las disposiciones y las proporciones no parecen significar la entidad de nada (todas, en efecto, se dicen de un sujeto y ninguna de ellas significa *un esto)*[42]. En cuanto a aquellas cosas que en mayor grado parecerían significar una entidad —el agua, la tierra, el fuego y el aire, a partir de los cuales se constituyen los cuerpos compuestos—, sus calores y sus frialdades y sus afecciones de este tipo no son entidades; antes al contrario, el cuerpo afectado por ellas es lo único que permanece como algo que es y que es entidad. Pero, por otra parte, el cuerpo es menos entidad que la superficie, y ésta menos que la línea, y ésta menos que la unidad y que el punto: en efecto, por ellas se define el cuerpo, y parece que pueden darse sin cuerpo mientras que el cuerpo es imposible ⟨que se dé⟩ sin ellas. Por eso la mayoría de la gente y los filósofos más antiguos pensaron que el cuerpo es la entidad y aquello que es, y que las demás cosas son afecciones suyas, y también, por consiguiente, que los principios de los cuerpos son los principios de las cosas que son. Por el contrario, los posteriores

---

cuerpos, ya que necesitan de un sujeto en el que se dan y del que se predican; b) pero tampoco los cuerpos, aunque parecen ser entidades con más razón que sus afecciones, ya que son menos entidad que las superficies, éstas menos que las líneas, y las líneas menos que los puntos.

ANTÍTESIS: si las determinaciones geométricas *son entidades*, nos encontramos con las siguientes dificultades: a) si no logramos ver de qué tipo de cuerpos pueden ser entidades, no habrá entidad alguna; b) parecen ser, más que entidades, *divisiones* potenciales de los cuerpos; c) se hallan en éstos *sólo potencialmente;* d) no vienen a ser y dejan de ser por generación y corrupción, como ocurre en el caso de las entidades, de las sustancias.

[42] *Tóde ti:* «un esto», literalmente, algo que puede señalarse, mostrarse, es decir, una realidad que reúne las características de ser a) un *individuo subsistente* y b) *determinado* en su *qué-es*. Ser «un esto» es el rasgo fundamental de la entidad o *ousía*. Cf. más abajo, 1003a9 y, especialmente, VII 1, y 3, 1029a27-28).

y mejor instruidos que ellos opinaron que ⟨los principios⟩ son los números. Y es que, como decíamos, si éstos no son entidad, nada en absoluto será entidad, nada será algo que es. Los accidentes de aquéllos no merecen, en efecto, ser denominados «cosas que son». Ahora bien, si se conviene en esto, en que las longitudes y los puntos son entidad con más razón que los cuerpos, y si no se ve, por otra parte, de qué cuerpos serían ⟨entidad⟩ (pues es imposible que se den en los cuerpos sensibles), entonces no habrá entidad alguna. Además, todas estas cosas parece que son divisiones de los cuerpos, lo uno según la anchura, lo otro según la profundidad, lo otro según la longitud. Añádase a esto que en el sólido se halla cualquier figura del mismo modo, de manera que si la figura de Hermes no está dentro de la piedra, tampoco estará, como algo determinado[43], el semicubo en el cubo. Y tampoco estará superficie alguna (en efecto, si estuviera en él una superficie cualquiera, también estaría la que determina el semicubo). Y el mismo razonamiento vale para la línea y para el punto y para la unidad, de modo que si el cuerpo es entidad en grado sumo y más que éste lo son aquellas cosas, y si luego resulta que aquéllas no son entidades, se nos escapa qué es lo que es y qué es la entidad de las cosas que son. Además de los señalados, ocurren también los absurdos relacionados con la generación y la corrupción. Parece, en efecto, que la entidad, cuando es ahora no habiendo sido antes, o no es después de haber sido anteriormente, sufre tales transformaciones por generación y corrupción. Pero los puntos, las líneas y las superficies no pueden generarse ni corromperse, aun cuando a veces sean y a veces no. En efecto, cuando los

---

[43] *Hôs aphōrisménon*: «como algo determinado», es decir, actualizado, en acto. (Cf. Bonitz, *Index*, 129a30.) *Todas* las figuras, líneas, etc. se hallan «del mismo modo» (lín. 20), es decir, se hallan potencialmente en cualquier cuerpo, en cuanto divisiones o delimitaciones *posibles o potenciales* del mismo.

1002b cuerpos se juntan o se separan, ⟨las superficies⟩ resultan una al juntarse y dos al separarse. De modo que cuando ⟨dos cuerpos⟩ se juntan, ⟨las dos superficies⟩ no existen, sino que quedan destruidas, y cuando ⟨los dos cuerpos⟩ se separan, existen las dos que antes no existían. (El punto, desde luego, no se dividió en dos, pues es indivisible); ahora bien, si se generan y destruyen, ¿a partir de qué se generan? Viene a ocurrir como con el instante presente en el tiempo. En efecto, tampoco él puede generarse y destruirse y, sin embargo, parece ser siempre otro, como que no es una entidad. Lo mismo ocurre, obviamente, con los puntos, las líneas y las superficies. Y la razón es, desde luego, la misma: unos y otros son, por igual, o límites o divisiones.

Capítulo sexto

⟨DESARROLLO DE LAS APORÍAS DECIMOTERCERA Y DUODÉCIMA⟩[44]

En general, cabe plantear la aporía de por qué, aparte de las cosas sensibles y de las Intermedias, han de buscarse también otras realidades como, por ejemplo, las Formas que nosotros proponemos. Si es porque las Realidades Matemáticas, aun cuando difieran de las cosas de acá en algún otro aspecto, no difieren en absoluto en cuanto a que hay una multiplicidad de la misma especie[45] y, por tanto, sus principios no pueden ser

[44] En este capítulo comienza Aristóteles planteando, como aporía, las razones que conducen a los platónicos a afirmar la existencia de las Formas, además de las cosas sensibles y de las Realidades (intermedias) Matemáticas (1002b12-32). A continuación desarrolla las aporías decimotercera (1002b32-1003a5) y duodécima (1003a5-final).

[45] Sobre las realidades matemáticas como «intermedias», cf. *supra*, I 6, 987b14-18 y n. 35 *ad loc.*

numéricamente limitados (al igual que los principios de todas las letras de acá no son limitados numéricamente, sino específicamente, a no ser que se tome esta sílaba o esta voz en particular, cuyos principios serán limitados también numéricamente; así ocurre también con las Realidades Intermedias, ya que las de la misma especie son también, en este caso, ilimitadas), de modo que si aparte de las cosas sensibles y de las Realidades Matemáticas no existen otras como las que algunos denominan Formas, no habrá entidad que sea una numéricamente además de específicamente[46], ni tampoco serán limitados numéricamente, sino ⟨sólo⟩ específicamente, los principios de las cosas que son.

Pues bien, si esto es necesariamente así, por esta misma razón habrá que poner necesariamente también las Formas. Y es que quienes afirman ⟨que hay Formas⟩, por más que no lo digan de un modo adecuadamente articulado, esto es lo que quieren decir, y necesariamente tienen que decir esto: que cada una de las Formas es una entidad y que ninguna de ellas es accidentalmente. Ahora bien, si establecemos que existen las Formas y que los principios poseen unidad numérica y no, más bien, específica, ya hemos dicho[47] qué imposibilidades resultan necesariamente.

⟨XIII⟩ Muy próxima a estas cuestiones está la aporía de si los principios son en potencia o de algún otro modo[48]. En efec-

---

[46] «Además de específicamente»: *kai eídei.* Mantengo esta lectura con los manuscritos frente a la conjetura *all'eídei,* proveniente de ALEJANDRO (273, 26-28) y aceptada por ROSS. (Jaeger, por su parte, prefiere suprimir estas palabras.)

[47] *Supra,* 4, 997b27-1000a4 (aporía novena).

[48] Decimotercera aporía: *¿los principios son en potencia o en acto?:*

TESIS: si existen en acto, habrá algo anterior a ellos, ya que la potencia es anterior a la causa en acto.

ANTÍTESIS: si existen en potencia, podría no existir nada.

to, si son de otro modo, alguna otra cosa será anterior a los 1003a principios (ya que la potencia es anterior a aquella causa, y no es necesario que todo lo que es en potencia llegue a ser de aquel modo); pero si los elementos son en potencia, cabe la posibilidad de que no *exista* ninguna de las cosas que son. En efecto, lo que todavía no es, puede ser, puesto que lo que no es llega a ser, pero nada de lo que no puede ser llega a ser.

⟨XII⟩ Ciertamente, es necesario insistir en estas aporías acerca de los principios, y si éstos son universales, o bien como decimos que son las cosas individuales[49]. Y es que si son universales, no serán entidades. (En efecto, ninguno de los predicados comunes significa *un esto*, sino que algo es «de cierta cualidad», mientras que la entidad ⟨significa⟩ *un esto*: pero si el predicado común es *un esto* y ⟨hay que⟩ ponerlo fuera ⟨de los individuos de que se predica⟩, entonces Sócrates sería muchos animales, él mismo y «hombre» y «animal», si es que cada uno ⟨de estos predicados⟩ significa *un esto* numéricamente uno). Así pues, si los principios son universales, sucederá tal cosa. Pero si no son universales, sino como las cosas individuales, entonces no serán cognoscibles (pues la ciencia, en todos los casos, es universal) y, por consiguiente, habrá otros principios —los que se prediquen universalmente— que serán anteriores a los principios, si es que ha de haber ciencia de ellos.

---

[49] Duodécima aporía: *¿los principios son universales o son realidades singulares?*

Tesis: si son universales, no pueden ser entidades, puesto que los predicados universales no significan «un esto».

Antítesis: si son particulares, no podrá haber conocimiento científico de ellos.

LIBRO CUARTO (Γ)

CAPÍTULO PRIMERO

⟨LA CIENCIA DE LO QUE ES EN TANTO QUE ALGO ES⟩[1]

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras ⟨ciencias⟩, en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo

[1] Tras proclamar el proyecto de una ciencia de «lo que es, en tanto que algo que es» *(òn hêi ón)*, ciencia que cabe denominar con toda propiedad *Ontología*, aun cuando el término sea muy posterior a Aristóteles, se comienza subrayando su *universalidad* frente a las ciencias particulares. En el segundo párrafo del capítulo (1003a26-32) se caracteriza a esta ciencia, *desde la perspectiva causal*, como ciencia de los principios y causas *supremos*, es decir, máximamente universales y referidos, por tanto, a todo lo real, y por consiguiente, a *lo que es* en tanto que algo que *es*.

Sobre la traducción adoptada para el participio del verbo *eînai: ón/ónta*, cf. *supra*, «Introd.», págs. 56-57.

que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes[2] de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas.

Y puesto que buscamos[3] los principios y las causas supremas, es evidente que éstas han de serlo necesariamente de alguna naturaleza por sí misma. Y, ciertamente, si también buscaban estos principios quienes buscaban los elementos de las cosas que son, también los elementos tenían que ser necesariamente elementos de lo que es, no accidentalmente, sino en tanto que algo que es. De ahí que también nosotros hayamos de alcanzar las causas primeras de lo que es, en tanto que algo que es.

Capítulo segundo

⟨LA ENTIDAD. LA UNIDAD Y SUS CLASES. LOS CONTRARIOS⟩[4]

La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no

[2] Los «accidentes» *(tò symbebēkós)* han de entenderse aquí como propiedades o atributos que pertenecen necesaria y universalmente a la cosa. Sobre este sentido del término, cf. *infra*, V 30, 1025a30-33.

[3] Sobre la sabiduría como ciencia de las causas y principios supremos, cf. *supra*, I 1-2.

[4] Una vez establecida programáticamente, en el capítulo anterior, la existencia de una ciencia que se ocupará universalmente de «lo que es en tanto que algo que es» (Ontología), este capítulo se dedica a I) *mostrar su posibilidad* (1003a33-b22), y a II) *especificar sus contenidos* (1003b22-final).

I) Esta ciencia es posible —como ciencia unitaria— en la medida en que la pluralidad de sentidos de 'lo que *es*' *(ón)* y de 'ser' *(eînai)* no constituyen un caso de mera homonimia: tal multiplicidad de sentidos posee *una cierta unidad de convergencia*, puesto que todos ellos se constituyen «por referencia a una sola cosa y una sola naturaleza» *(prós hén)*. Tal foco de convergencia

por mera homonimia[5], sino que, al igual que 'sano' se dice en todos los casos en relación con la salud —de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque ésta se da en ello— y 'mé- 1003b
dico' ⟨se dice⟩ en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro

---

referencial es la entidad *(ousía)* que, de este modo, aparece como lo que *«es» en sentido primario y más propio* y, por tanto, como el objeto primero y fundamental de la ciencia en cuestión.

II) En cuanto a los contenidos de esta ciencia, las indicaciones de este capítulo pueden resumirse en las siguientes líneas del comentarista Alejandro: «En este libro muestra de qué cosas trata la sabiduría, a la cual denomina también «filosofía» y «filosofía primera»: 1) y en primer lugar, prueba que se ocupa *universalmente de lo que es*, 2) y puesto que «uno» se identifica, según el sujeto, «con lo que es», que se ocupa *también de aquello;* 3) y *también de las nociones que caen bajo la de «uno»*, a las que pertenecen «lo mismo», «igual» y «semejante»; 4) y también *de los opuestos de lo «uno»*, es decir, de la pluralidad...; 5) y también *de todos los contrarios*. En efecto, todos los contrarios caen bajo la diversidad, y la diversidad bajo la pluralidad, y la pluralidad y lo «uno» son opuestos. Y es obvio que, si se ocupa de todos los contrarios y opuestos, se ocupará también acerca de *todo lo que es*, ya que en los contrarios consisten todas las cosas que son: éstas, en efecto, o bien son contrarias, o bien provienen de contrarios» (238, 3-14).

[5] *Tò òn légetai pollachôs*: «la expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos», o bien, «lo que es se dice tal en muchos sentidos». La polisemia del verbo 'ser' constituye la más grave dificultad para una ciencia unitaria de «lo que *es*». En efecto, y como ha señalado P. AUBENQUE (*El problema del ser en Aristóteles*, c. II, 4, págs. 214 ss.), Aristóteles se halla comprometido con las tres tesis siguientes, las cuales resultan claramente inconsistentes en su conjunto, puesto que la conjunción de dos cualesquiera de ellas es incompatible con la restante: 1) solamente puede haber unidad de ciencia cuando se determina *unívocamente* un género (cuando haya sinonimia, unidad de género): 2) «lo que *es*» *(ón)* no determina unívocamente un género, sino que comporta la equivocidad propia de la *homonimia*; 3) *hay* una ciencia de lo que *es* en tanto que algo que *es*.

porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante a éstas, así también 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas ⟨se dice que son⟩ por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad. Y de ahí que, incluso de lo que no es, digamos que *es* «algo que no es». Así pues, del mismo modo que de todas las cosas sanas se ocupa una sola ciencia, igualmente ocurre esto en los demás casos. Corresponde, en efecto, a una única ciencia estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza: y es que éstas se denominan también, en cierto modo, según un solo significado. Es, pues, evidente que el estudio de las cosas que son, en tanto que cosas que son, corresponde también a una sola ⟨ciencia⟩.

Ahora bien, en todos los casos la ciencia se ocupa fundamentalmente de lo primero[6], es decir, de aquello de que las demás cosas dependen y en virtud de lo cual reciben la denomi-

---

La solución ofrecida por Aristóteles pasa por *ablandar* las exigencias de las tesis 1) y 2). Respecto de 2), Aristóteles reconocerá una cierta unidad en la noción de «lo que es» basada en la referencia o relación de sus distintos sentidos a uno y el mismo principio, unidad que supera la «mera» homonimia, aunque sea más débil que la sinonimia o univocidad. Respecto de 1), Aristóteles reconocerá que es posible una ciencia unitaria cuando se da este tipo más débil de unidad (1003b11-16).

[6] La reducción del estudio «universal» acerca de *lo que es* al estudio de la entidad vendrá exigida por la propia dinámica que impone la unidad de convergencia *pròs hén*.

nación ⟨correspondiente⟩. Por tanto, si esto es la entidad, el filósofo deberá hallarse en posesión de los principios y las causas de las entidades.

Por otra parte, a todo género que es uno le corresponde una sensación y también ⟨una⟩ ciencia: así, la gramática, siendo una, estudia todas las voces. Por consiguiente, también a una ciencia genéricamente una le corresponde estudiar las especies de lo que es, en tanto que algo que es, así como a las especies ⟨de tal ciencia⟩ les corresponde ⟨estudiar cada una de⟩ las especies ⟨de lo que es⟩[7].

'Lo que es' y 'uno' son lo mismo y una naturaleza en la medida en que entre ambos se da la misma correlación que entre «causa» y «principio», pero no porque se expresen por medio de un único enunciado (por lo demás, nada importaría tampoco si los consideráramos de tal modo: ⟨resultaría⟩ incluso, más a nuestro favor): en efecto, '*un* hombre, alguien *que es* hombre' y 'hombre' significan lo mismo, y nada distinto se da a conocer reduplicando la expresión '*un* hombre' y '*uno que es* hombre' (es evidente que no se dan separados ni al generarse

[7] A esta ciencia le corresponde, en su «generalidad», estudiar las «especies» de lo que es. 1) Los términos 'género' y 'especie' están utilizados aquí con evidente laxitud, ya que «lo que es» no constituye un género, es una noción trans-genérica («transcendental» en la terminología filosófica posterior) y, por tanto, no puede dividirse en especies. 2) ¿Cuáles son estas «especies de los que es»? Según una tradición interpretativa que se remonta a ALEJANDRO (245, 33 ss.) se trata de las categorías. Según una interpretación más reciente (cf REALE, I, 324-5, n. 6) se trataría de las especies de lo «uno»: lo mismo, lo semejante, lo igual (1003b33-36). (Manteniendo la ordenación actual del texto, la segunda interpretación parecería la más plausible. Sin embargo, si se acepta la sugerencia de ALEJANDRO [230, 52 ss.], según la cual sería más lógico reordenar el texto introduciendo aquí inmediatamente el párrafo que va desde 1004a2 [y cuantas clases de ⟨entidades⟩ hay…] hasta 1004a9 … [a continuación, en serie], aumenta la plausibilidad de la primera interpretación que, en todo caso, preferimos.)

ni al destruirse); y lo mismo en el caso de 'uno'. Conque es evidente que el añadido expresa lo mismo en ambos casos, y que lo uno no es algo diverso de lo que es. Además, la entidad de cada cosa es *una* no accidentalmente, del mismo modo que es también «algo que *es*». Por consiguiente, hay tantas especies de «lo que es» cuantas hay de lo «uno», y estudiar el *qué-es* de éstas —quiero decir, por ejemplo, de «lo mismo», «lo semejante» y otras cosas de este tipo— corresponde a una ciencia que es genéricamente la misma. Y prácticamente todos 1004a los contrarios se reducen a este principio: esto lo hemos estudiado en la *Selección de los contrarios*[8].

Y cuantas ⟨clases de⟩ entidades hay, tantas partes tiene la filosofía. Conque, entre éstas, habrá necesariamente una primera y una segunda[9]. En efecto, «lo que es» y «lo uno» se dan inmediatamente divididos en géneros, y de ahí que las ciencias acompañen también ⟨en su división⟩ a éstos. Y es que el filósofo es como el denominado matemático, pues también ésta tiene partes, y en las matemáticas hay una ciencia que es primera y otra que es segunda y otras, a continuación, en serie[10].

Pero puesto que el estudio de los opuestos corresponde a una sola ⟨ciencia⟩, y puesto que a la Unidad se opone la Pluralidad (el estudio de la negación y de la privación corresponde a

---

[8] Referencia a un escrito aristotélico perdido en que los contrarios se ordenaban en dos columnas, de mayor a menor extensión. Cf. *infra*, X 3, 1054a30, donde Aristóteles se refiere a la *División de los Contrarios*, seguramente el mismo escrito. Es razonable suponer que se trata del denominado *Peri enantíōn* en la lista de Diógenes Laercio.

[9] Las clases de entidades a que se refiere Aristóteles son, respectivamente, la suprasensible y la sensible, y las ciencias correspondientes son la Teología y la Física.

[10] Tras la aritmética, el orden de sucesión aludido es el siguiente: geometría plana, estereometría, astronomía, armónica. Cf. ALEJANDRO (251, 29-34) quien tras la astronomía cita la mecánica «que se ocupa ya de cosas que se generan y corrompen».

una sola ⟨ciencia⟩, ya que en uno y otro caso se estudia la unidad de la cual son negación y privación; pues o bien decimos de modo absoluto que aquella ⟨unidad⟩ no se da, o bien ⟨decimos que no se da⟩ en cierto género; en el segundo caso, a la unidad en cuestión se le añade no sólo lo expresado en la negación, sino también la diferencia: en efecto, la negación es su ausencia, mientras que en la privación interviene cierta naturaleza que funciona como sujeto del cual se afirma la privación)... [puesto que a la Unidad se opone la Pluralidad], hay que concluir que a la mencionada ciencia le corresponde esclarecer los opuestos de las nociones mencionadas, es decir, *lo diverso, lo desemejante, lo desigual*, así como todos los que se dicen ⟨opuestos⟩, ya según estas oposiciones, ya según la Multiplicidad y la Unidad. De ellas forma parte también la contrariedad, ya que la contrariedad es un tipo de diferencia y la diferencia es diversidad.

Por consiguiente y puesto que 'uno' se dice en muchos sentidos, también estos términos se dirán en muchos sentidos, no obstante lo cual corresponde a una sola ⟨ciencia⟩ esclarecerlos todos ellos. En efecto, correspondería a diversas ciencias estudiarlos si sus distintas nociones no fueran convergentes ni según un solo significado ni en relación con una sola cosa, pero no porque se digan en muchos sentidos. Y puesto que todas las cosas convergen en relación con lo que es primero (por ejemplo, todo lo que se denomina uno en relación con lo «uno» en su sentido primero; y digamos que otro tanto ocurre con lo «mismo», lo «diverso» y los contrarios), hay que concluir que, una vez analizados los varios sentidos en que cada término se dice, tendrá que explicarse de qué modo cada uno de los sentidos se relaciona con lo que es primero en cada caso de predicación. Y es que unas cosas recibirán su denominación por poseer esto, otras por producirlo y otras según otros modos semejantes.

Es, ciertamente, evidente [como se dice en la *Discusión de las aporías]*[11] que la explicación de estas nociones y la de la entidad corresponde a una ⟨sola ciencia⟩ (ésta era una de las aporías planteadas), y que corresponde al filósofo poder estu-
1004b diar todo esto. En efecto, si no corresponde al filósofo ¿quién será el que examine si «Sócrates» y «Sócrates sentado» son lo mismo, o si una cosa tiene un solo contrario, o qué es «contrario» y en cuántos sentidos se dice? E igualmente acerca de las demás cosas de este tipo. Así pues, dado que todas estas cosas son, por sí mismas, afecciones de lo uno en tanto que uno, y de lo que es en tanto que algo que es, y no en tanto que números, líneas o fuego, es evidente que corresponde a esta ciencia esclarecer el *qué-es* y los accidentes de las mismas. Y los que se dedican a examinar estas cuestiones yerran, pero no porque no estén filosofando, sino porque la entidad es anterior y nada dicen acerca de ella; pues así como hay afecciones propias del número en tanto que número —por ejemplo: imparidad, paridad, conmensurabilidad, igualdad, exceso, defecto— que pertenecen a los números tanto por sí mismos como en virtud de sus relaciones recíprocas (e igualmente ⟨otras pertenecen⟩ a lo sólido, a lo inmóvil, a lo sometido a movimiento, bien sea ingrávido, bien sea pesado), así también lo que es, en tanto que algo que es, posee ciertas propiedades, y éstas son aquellas cuya verdad corresponde al filósofo examinar. Y prueba de ello es que los dialécticos y los sofistas se revisten del mismo aspecto que el filósofo. La sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas —y «lo que es» constituye lo común a todas las cosas— y discuten, evidentemente, acerca de tales cosas porque son el asunto propio de la filosofía. En efecto, la Sofística

[11] Se refiere a la quinta aporía del libro III. Cf. *supra*, 995b18-27 y 995a25-34.

y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía, pero ⟨ésta⟩ se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la Dialéctica es tentativa y refutadora[12] sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la Sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es.

Además, la segunda columna de los contrarios es privación y todos ellos se reducen a *Lo que es* y *Lo que no es*, *Unidad* y *Pluralidad*, por ejemplo, el Reposo pertenece a la Unidad y el Movimiento a la Pluralidad. Por otra parte, prácticamente todos están de acuerdo en que las cosas que son y la entidad se componen de contrarios. Todos, ciertamente, explican los principios como contrarios: unos, Par - Impar; otros, Caliente - Frío; otros, Límite - Ilimitado; otros, Amistad - Odio. Y también todos los demás ⟨contrarios⟩ parecen reducirse a la Unidad y la Multiplicidad (la reducción la tenemos ya hecha)[13], y también los principios propuestos por los demás encajan —absolutamente todos— en estos géneros. También por esto resulta evidente que corresponde a una sola ciencia estudiar lo que es en tanto que algo que es; en efecto, todas las cosas o son contrarios o provienen de contrarios, y la Unidad y la Multiplicidad son, a su vez, los principios de los contrarios. Y estos últimos constituyen el objeto de una sola ciencia, tanto si se dicen según su significado único como si no, lo que seguramente es verdad. Pero no es menos cierto que si lo «uno» se dice tal en muchos sentidos, las demás cosas se dirán tales en relación con lo «uno» en su sentido primero, e igualmente los contra-

---

[12] El texto dice que la dialéctica es *peirastiké*, lo que traduzco como «tentativa y refutadora». En efecto, la Dialéctica somete a prueba y trata de refutar las tesis del interlocutor, asentándose, no en premisas verdaderas y ciertas, sino en las opiniones establecidas *(éndoxa)* y en el ámbito de lo verosímil. Cf. *Refutaciones sofísticas*, esp. 11, 171b3-172b4.

[13] Cf. *supra*, n. 8.

rios, aunque «lo que es» y lo «uno» no sean universales ni idénticos respecto de todas las cosas ⟨abarcadas por ellos⟩, ni sean tampoco separados —y seguramente no lo son—, sino que ⟨lo abarcado por ellos⟩ tiene en ciertos casos la unidad de relación a una cosa y en otros casos la unidad de una serie. Y por ello no corresponde al geómetra considerar —a no ser a modo de hipótesis— qué es «contrario» o «perfecto» o «uno» o «algo que es» o lo «mismo» o «diverso».

Así pues, es evidente que corresponde a una sola ciencia estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es; y es evidente que tal ciencia estudia no sólo las entidades, sino también los atributos que a éstas pertenecen, los ya mencionados y también acerca de ⟨nociones como⟩ las de Anterior - Posterior, Género - Especie, Todo - Parte, y las demás de este tipo.

Capítulo tercero

⟨EL ESTUDIO DE LOS AXIOMAS Y, EN PARTICULAR, DEL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN⟩[14]

Hemos de establecer si corresponde a una o a diferentes ciencias el estudio de los ⟨principios⟩ llamados axiomas en las matemáticas y el estudio de la entidad. Es, desde luego, evidente que la investigación acerca de aquéllos corresponde tam-

[14] En este capítulo I) comienza Aristóteles por dar respuesta a la segunda de las aporías suscitadas en el l. III (cf. *supra*, 995b6-10 y 996b26-97a15), estableciendo que el estudio de los principios o axiomas corresponde a la Ontología, a la Ciencia del *òn hêi ón* (1005a19-b11); II) a continuación (1005b11-18), señala las características que ha de poseer el principio supremo, el más firme; III) por último (1005b18-final), enuncia el Principio de No-Contradicción y muestra que posee las características previamente especificadas.

bién a la misma, es decir, a la del filósofo, ya que pertenecen a todas las cosas que son y no a algún género particular con exclusión de los demás. Y, ciertamente, todos se sirven de ellos: como que son principios de lo que es, en tanto que algo es, y cada género particular es algo que es; no obstante, se sirven de ellos hasta donde les resulta suficiente, es decir, hasta donde se extiende el género acerca del cual llevan a cabo sus demostraciones. Por consiguiente, y puesto que es obvio que tales principios pertenecen a todas las cosas, en tanto que cosas que son (esto, en efecto, es lo que tienen de común), su estudio corresponde también al que se ocupa en esclarecer lo que es, en tanto que es[15].

Por esta razón ninguno de los que examinan alguna parte de lo que es se preocupa de decir algo acerca de ellos, si son verdaderos o no; ⟨no lo hacen⟩ ni el geómetra ni el aritmético, pero sí algunos físicos, y es razonable que éstos lo hagan, ya que son los únicos que han creído que investigaban acerca de la naturaleza en su totalidad, por tanto, acerca de lo que es. Pero puesto que hay alguien por encima del físico (la naturaleza, en efecto, constituye un género de lo que es), su investigación corresponderá al que investigue lo universal y la entidad primera. La física es también cierto tipo de sabiduría, pero no primera. En cuanto a los intentos de algunos por establecer 1005b
de qué modo ha de asumirse la verdad, son intentos que llevan a cabo a causa de su ignorancia de los *Analíticos*. Conviene, en efecto, acercarse al estudio de estos temas teniendo ya un co-

[15] La pertenencia del estudio del Principio de No-Contradicción a la Ontología es consecuencia de la *transcendentalidad* de aquél. Ésta, a su vez, se muestra en el texto del siguiente modo: a) todas las ciencias (y argumentaciones) se sirven de tal principio; b) esto es así porque *se cumple en todo lo que es (universalidad)*; c) esto, a su vez, indica que pertenece a lo que es en cuanto tal, es decir, *en tanto que algo que es (transcendentalidad)*.

nocimiento previo ⟨de aquéllos⟩, en vez de pretender adquirirlo cuando ya se están estudiando.

Es evidente pues, que al filósofo —es decir, al que estudia la entidad toda en cuanto tal— le corresponde también investigar acerca de los principios de los razonamientos.

Por otra parte, lo conveniente es que quien más sabe acerca de cada género sea capaz de establecer los principios más firmes del asunto de que se ocupa y, por tanto, que aquel cuyo conocimiento recae sobre las cosas que son, en tanto que cosas que son, ⟨sea capaz de establecer⟩ los principios más firmes de todas las cosas [16]. Éste es el filósofo.

El principio más firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. Y tal principio es, necesariamente, el más conocido (todos se equivocan, en efecto, sobre las cosas que desconocen), y no es hipotético. No es, desde luego, una hipótesis aquel principio que ha de poseer quien conozca cualquiera de las cosas que son. Y aquello que necesariamente ha de conocer el que conoce cualquier cosa es, a su vez, algo que uno ha de poseer ya necesariamente cuando viene a cono-

[16] Aristóteles señala las características que ha de reunir el axioma «más firme»: a) será tal si (y sólo si) es imposible equivocarse acerca de él, b) lo cual exige que sea máximamente conocido y no-hipotético. Ahora bien, estos dos últimos rasgos corresponden a aquello cuyo conocimiento es *condición de posibilidad del conocimiento de cualquier cosa*.

Sobre el carácter no-hipotético del axioma, en general, cf. *Anal. Post.* II 2 (72a11-24) y 10 (76b23-24). En este último texto se dice (76b23-24) que «no es hipótesis ni postulado aquello que *necesariamente es el caso* en virtud de sí mismo, y *necesariamente hay que pensarlo (anánkē eînai di'hautò kaì dokeîn anánkē)*», lo que –juntamente con nuestro texto de la *Metafísica*– nos lleva a una *triple necesidad* del axioma primero: a) *transcendental* (en sentido moderno), en cuanto que su conocimiento es condición de posibilidad de todo conocimiento; b) *psicológica*, en cuanto que es imposible equivocarse acerca de él o negarlo, y c) *ontológico-transcendental* (en sentido clásico), en cuanto ley necesaria de todo lo que es, de lo que es en tanto que algo que es.

cerla. Es, pues, evidente que un principio tal es el más firme de todos.

Digamos a continuación cuál es este principio: *es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido* (y cuantas precisiones habríamos de añadir, dense por añadidas frente a las dificultades dialécticas). Éste es el más firme de todos los principios, ya que posee la característica señalada. Es, en efecto, imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice. Pues no es necesario creerse también las cosas que uno dice. Y es que si *no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo* [17] (añadamos tam-

[17] Como se ve, dos son las formulaciones del Principio propuestas en este capítulo, *ambas referidas a la realidad*. (Esta última, la que expresa la imposibilidad de coexistencia simultánea de términos contrarios en el mismo sujeto, es usual en Aristóteles y aparece también en *De Int.* 24b9, y *Top.* II 7, 113a23.) Aristóteles utiliza aún otras formulaciones del Principio cuando lo refiere a la Realidad: la más concisa de que «es imposible que (lo mismo) sea y no sea a la vez» (cf. *supra*, II 2, 996b3, e *infra*, en este mismo capítulo, 1006a1; también en *An. Pr.* II 2, 53b1, etc.), y la que extiende el Principio a *todo tipo de opuestos*, según la cual «es imposible que de modo absoluto se den en lo mismo los contrarios, y los opuestos, y la afirmación y la negación» (*Refutaciones sofísticas*, 180c26).

En otras ocasiones Aristóteles refiere el Principio, no a la realidad, sino *a los enunciados*. Así, «es imposible que la contradicción (es decir, la afirmación y la negación del mismo predicado) sea a la vez verdadera respecto de lo mismo» (cf. *infra*, 6. 1011b15-17).

En su concepción aristotélica, este Principio no es ni meramente lógico, ni tampoco ontológicamente neutral, como muestra su propia formulación canónica de 1005b10-20; está formulado sobre la base de una ontología de sujeto/determinaciones (es imposible que la misma *determinación* se dé en el mismo *sujeto*), y además, comporta *la identidad del sujeto* (determinaciones opuestas no pueden darse a la vez *en el mismo* sujeto). De ahí su vinculación a la *ousía* o entidad, vinculación que se hará patente a partir del próximo capítulo (Sobre las implicaciones ontológicas del Principio, cf. T. Calvo, «El Principio de No-Contradicción», en *Méthesis* 1 [1988], 53-69.)

bién a esta proposición las precisiones habituales), y si la opinión que contradice a otra opinión es su contraria, es evidente que es imposible que el mismo individuo crea que lo mismo es y no es. Quien se engañara a propósito de esto tendría, en efecto, a la vez las opiniones contrarias. Por eso, todos los que llevan a cabo demostraciones se remiten, en último término, a este convencimiento: porque, por naturaleza, él es principio también de todos los demás axiomas.

CAPÍTULO CUARTO

(REFUTACIÓN DE LOS QUE PRETENDEN NEGAR EL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN)[18]

Hay, como decíamos, algunos que afirman que lo mismo
1006a puede ser y no ser y que es posible, además, creerlo. A esta forma de pensar recurren también muchos filósofos de la naturaleza. Por nuestra parte, acabamos de aceptar que es imposible ser y no ser a la vez y, basándonos en ello, hemos mostrado que se trata del más firme de todos los principios. Algunos, por ignorancia, piden que este principio sea demostrado.

Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito y,

---

[18] Aristóteles comienza I), en la primera parte del capítulo (1005b35-1006a27), poniendo de manifiesto que si bien no es posible una demostración estricta del Principio de No-Contradicción, sí que cabe la *refutación (élenchos)* de quien pretenda negar su validez. II) A continuación y hasta el final del capítulo (1006a27-1009a5), se ofrecerán hasta *ocho argumentaciones* relativas a la validez universal del Principio.

por tanto, no habría así demostración), y si no es preciso buscar demostración de ciertas cosas, tales individuos no serían capaces de decir qué principio es el que postulan que se considere mayormente tal.

Pero también acerca de este principio cabe una demostración refutativa de que es imposible [19], con sólo que el que lo cuestiona diga algo. Si no dice nada, sería ridículo buscar algo que decir frente al que nada tiene que decir, en la medida en que no tiene ⟨nada que decir⟩. Un individuo así, en tanto que tal, sería ya como un vegetal. Por lo demás, digo que «demostrar refutativamente» es algo distinto de «demostrar», ya que si uno intentara demostrarlo, se juzgaría que comete una petición de principio, mientras que si el que la comete es el otro, sería refutación y no demostración.

En relación con todos los casos de este tipo el punto de partida consiste, no en pedir al otro que diga que algo es o no es (tal proceder se consideraría inmediatamente como petición de principio), sino *que diga algo que tenga significado* para sí mismo y para el otro. Esto ocurriría necesariamente con tal de que diga algo pues, en caso contrario, un individuo tal no diría realmente nada ni para sí mismo ni para el otro. Ahora bien, si accede a ello, habrá demostración, pues habrá ya algo determinado. Pero el responsable no será el que demuestra, sino el que mantiene ⟨lo dicho⟩, ya que, por más que intente destruir el lenguaje significativo, sigue manteniendo el lenguaje significativo [20]. Además, quien concede esto ha concedido ya que algo es verdad independientemente de la demostración.

---

[19] «Que es imposible». Entiéndase: que es imposible *que algo sea y no sea a la vez*.

[20] El punto de partida general para la refutación consiste en que el adversario acepte que lo que dice —cuando niega el Principio de No-Contradicción— tiene significado. De este modo, a) al negar el Principio, suprime la

⟨*1*⟩ En primer lugar, es evidente que al menos esto es verdadero: que las palabras 'ser' y 'no ser' significan algo determinado y, por tanto, no todo sería de este modo y no de este modo [21].

Además, si 'hombre' tiene un solo significado, sea éste «animal bípedo». Por 'tener un solo significado' entiendo lo siguiente: si 'hombre' significa tal cosa, suponiendo que un individuo sea hombre, en tal cosa consistirá ⟨para él⟩ el ser-hombre. (Por lo demás, nada importa si se afirma que tiene más de un significado, con tal de que éstos sean limitados: bastaría, en
1006b efecto, con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados correspondientes. Quiero decir, por ejemplo, que, si no se afirma que 'hombre' tiene un solo significado, sino muchos, «animal bípedo» sería el enunciado de uno de ellos, y habría, además, otros muchos, pero limitados en número: bastaría con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados.

condición necesaria de todo lenguaje significativo y, por tanto, *suprime el lenguaje significativo*, y b) al admitir que su propio discurso posee significado, *mantiene el lenguaje significativo*, y con él, su condición necesaria, es decir, el Principio de No-Contradicción.

[21] *Sēmaínei tò ónoma tó eînai ḕ mḕ eînai todí:* «que la ⟨s⟩ palabra ⟨s⟩ 'ser' o 'no ser' significan algo determinado». Ésta es la interpretación generalmente más aceptada y que se remonta a ALEJANDRO (275, 23 ss.). Se supone que a una pregunta del tipo «¿Sócrates es hombre?» el interlocutor ha contestado *con una proposición* que, a mi juicio, no sería simplemente «Sócrates es hombre» sino «Sócrates *es y no es* hombre». Así pues, en este primer momento de la argumentación Aristóteles se refiere a la cópula. Posteriormente se referirá al predicado «hombre».

Otra posible traducción e interpretación de la frase sería: «que el nombre ⟨pronunciado⟩ significa ser o no ser tal cosa». Esta interpretación (con diferencias de matices según el 'tal cosa' *(todí)* se tome como sujeto o como predicado) se encuentra ya en ASCLEPIO (260, 34-37), en AQUINO (612) y en FONSECA (I, 862, *expl. ad loc.*), y resulta coherente con la suposición de que el interlocutor se ha limitado a pronunciar *una palabra*, 'hombre' en este caso.

Y si ⟨el adversario⟩ no los pusiera, sino que afirmara que sus significados son infinitos, es evidente que no sería posible un lenguaje significativo, pues no significar algo determinado es no significar nada, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo. Y es que no es posible concebir nada si no se concibe algo determinado, y si se puede concebir algo, cabrá poner un único nombre a tal cosa.)

Sea, pues, como se dijo al comienzo, que el nombre posee cierto significado y que su significado es uno.

En tal caso, no es posible que 'ser hombre' signifique aquello precisamente en que consiste «no-ser-hombre», supuesto que 'hombre' no solamente significa *de un* sujeto, sino que su significado es *uno*[22]. (Desde luego, no consideramos lo mismo *que el significado sea uno y que se predique de un* sujeto, ya que, en tal caso, 'músico', 'blanco' y 'hombre' tendrían un solo significado y, por consiguiente, todas las cosas serían una sola, pues serían sinónimas.) Y no es posible que lo mismo sea y no sea, a no ser por homonimia, por ejemplo, si otros llamaran «no-hombre» a lo que nosotros llamamos hombre. Pero el problema no está en si es posible que lo mismo sea y no sea hombre de palabra, sino realmente. Y es que si 'hombre' y 'no-hombre' no tuvieran significados distintos, es evidente que aquello en que consiste ser-hombre no sería distinto tampoco

[22] No es lo mismo, señala Aristóteles, que el predicado posea *un* significado *(hén)* y que se predique *de un* mismo sujeto *(kath'henós)*. De un mismo sujeto pueden decirse muchos predicados, lo que no implica en absoluto que todos ellos tengan uno y el mismo significado. Sobre la base de esta distinción Aristóteles establece: a) no es posible que los significados de 'hombre' y 'no-hombre' sean uno y el mismo *(hén)*, aunque ambos se prediquen del mismo sujeto *(kath'henós)*, y b) «no es posible que lo mismo sea y no sea ⟨hombre⟩» (1006b18). Con la distinción propuesta, Aristóteles pretende salir al paso de posibles objeciones de carácter erístico.

de aquello en que consiste no-ser-hombre y, por consiguiente, «ser-hombre» sería «ser-no-hombre»: serían, en efecto, una misma cosa. (Ser una misma cosa significa, efectivamente, ser como «traje» y «vestido», supuesto que su enunciado es uno.) Y si son una misma cosa, 'ser-hombre' y 'ser-no-hombre' tienen un mismo significado.

Pero ya quedó mostrado que tienen significados distintos. Por consiguiente[23], aquello de lo cual se afirma con verdad que es hombre, necesariamente es animal bípedo (pues esto era lo que significaba 'hombre'). Y si esto es necesariamente, entonces no es posible que tal individuo no sea animal bípedo. (En efecto, 'ser necesario' significa «no poder no ser».) Por consiguiente, no es posible que sea verdadero, a la vez, afirmar que lo mismo es hombre y no es hombre.

1007a El mismo argumento, por lo demás, vale también respecto del «no-ser-hombre». En efecto, 'ser hombre' y 'no-ser-hombre' tienen significados distintos, si es que también los tienen

---

[23] Éste es el párrafo donde, en realidad, se formula la argumentación sobre la base de lo establecido treinta y dos líneas atrás (en 1006a31): *Si 'hombre' tiene un sólo significado, sea éste «animal bípedo»*, de modo que las treinta y dos líneas intermedias no son sino matizaciones y disgresiones encaminadas a preparar la argumentación esgrimida en este párrafo. (Aquino se percató de ello e introduce el comentario a este párrafo diciendo: «ostendit principale propositum ex prioribus suppositis» [620].)

El argumento procede del siguiente modo: 1) *necesariamente, si algo es hombre, es animal bípedo* [que deriva de la premisa original aceptada por el interlocutor, según la cual «animal bípedo» es lo que significa 'hombre']; 2) *es imposible que algo que es hombre no sea animal bípedo* [que deriva de (1) por definición de 'necesariamente']; 3) *es imposible que algo sea hombre y no-hombre* [que deriva de (2) por sustitución de «animal bípedo» por «hombre»]; 4) *no pueden ser verdaderas a la vez las afirmaciones de que algo es y no es hombre* [por aplicación a (3) de la noción de verdad].

Por su parte, 3) y 4) se consideran casos particulares *generalizables* para todo tipo de predicados.

'ser blanco' y 'ser hombre', ya que aquellos términos se oponen entre sí en mayor grado, de modo que ⟨con más razón⟩ tendrán significados distintos. Y si ⟨el adversario⟩ dijera que 'blanco' tiene uno y el mismo significado ⟨que 'hombre'⟩, una vez más diremos lo que anteriormente quedó dicho[24]: que todas las cosas —y no solamente los opuestos— serán una sola. Ahora bien, si esto no es posible, ocurrirá lo dicho, con tal de que conteste a lo preguntado. Y si, a pesar de formularle la pregunta de un modo absoluto, añade también las negaciones ⟨en su respuesta⟩, no está respondiendo a lo preguntado. Nada impide, en efecto, que una misma cosa sea hombre y blanco y mil cosas más, a pesar de lo cual, al preguntar si es verdadera o no la afirmación de que tal cosa es hombre, habrá de contestarse con algo que tenga un solo significado, y no añadir que también es blanco y grande. Y es que es imposible enumerar los accidentes, puesto que son infinitos. Que enumere, por tanto, todos ellos o ninguno. De este modo, pues, aun cuando la misma cosa sea hombre y diez mil veces no hombre, a la pregunta sobre si es hombre no se ha de contestar añadiendo que es, a la vez, también no hombre, a no ser que se vayan a añadir también en la respuesta todos los demás predicados accidentales, los que es y los que no es. Pero si a pesar de todo hace tal cosa, no dialoga.

⟨2⟩ En general, los que dicen tal eliminan la entidad, es decir, la esencia[25]. Necesariamente, en efecto, han de afirmar que

---

[24] Cf. *supra*, 1006b17.

[25] Aristóteles es consciente de los siguientes extremos: a) que el Principio de No-Contradicción *sólo se cumple plenamente en la autoidentidad perfecta* de una cosa consigo misma (cf. *supra*, n. 17 al final) y b) que, como atestigua el movimiento, determinaciones accidentales contrarias (blanco-negro, etc.) *pueden darse en el mismo sujeto* (aunque, ciertamente, no a la vez) y, por tanto, *en cierta medida* podría decirse que en el caso de los accidentes las proposiciones contradictorias son verdaderas del mismo sujeto (cf. Asclepio, 263, 30-38; también Siriano, 69, 25-32; c) esto último *no ocurre en el caso de la*

todas las cosas suceden accidentalmente, y que no existe aquello precisamente en que consiste ser-hombre o ser-animal. Pues si es algo aquello precisamente en que consiste ser-hombre, no será, desde luego, ni aquello en que consiste ser-no–hombre ni aquello en que consiste no–ser–hombre (en realidad, éstas son negaciones suyas). Uno solo era, en efecto, su significado y éste era *la entidad de algo.* Ahora bien, significar la entidad ⟨de una cosa⟩ es ⟨significar⟩ que el ser de tal cosa no es algo distinto. Pero si, para tal cosa, aquello precisamente en que consiste ser–hombre fuera o bien aquello precisamente en que consiste ser–no–hombre o bien aquello precisamente en que consiste no–ser–hombre, entonces el ser ⟨de tal cosa⟩, sería algo distinto: por consiguiente, necesariamente afirman que de ninguna cosa hay un enunciado tal, sino que todo es accidentalmente. En efecto, la entidad y el accidente se distinguen en esto: lo blanco es algo que sucede accidentalmente al hombre porque éste es, ciertamente, blanco, pero no es lo que lo blanco es en sí mismo.

---

entidad, en la cual el sujeto se identifica con la esencia: Sócrates es hombre y su ser consiste precisamente en ser-hombre (1007a26-27), (no consiste en ser-músico o ser blanco, etc.) y por tanto, en la entidad se cumple más plenamente la autoidentidad exigida por el Principio de No-Contradicción.

Éste es el planteamiento que subyace a este segundo argumento (1007a20-b18) cuyo desarrollo comporta dos momentos: 1) los que niegan el Principio diciendo, por ejemplo, que Sócrates es hombre, pero también no-hombre *por igual* (ya que es blanco, culto, etc.), eliminan la esencia, puesto que ponen todos los predicados *al mismo nivel*: para ellos todas las determinaciones son accidentales; 2) ahora bien, esto lleva a una predicación sin término, dado que todo accidente se predicaría de otro, y así indefinidamente. Pero esto es imposible, ya que el accidente, de suyo, se predica de un sujeto. En último término la predicación exige, pues, *un sujeto determinado y dotado de unidad*, vale decir, la entidad, en la cual el sujeto y su determinación esencial se identifican.

Ahora bien, si todas las cosas se dicen accidentalmente, no existirá el universal primero[26], y si el accidente significa siempre el predicado de cierto sujeto, necesariamente se va a un proceso al infinito. Pero esto es imposible, ya que no se combinan más de dos términos. El accidente no es, desde luego, accidente de un accidente, a no ser en cuanto que ambos se dan accidentalmente en el mismo sujeto, quiero decir, por ejemplo: el blanco es músico y éste es blanco porque lo uno y lo otro coinciden accidentalmente en el hombre. Por el contrario, no es de este modo como Sócrates es músico, porque lo uno y lo otro coincidan accidentalmente en un tercero. Así pues, puesto que unos se dicen accidentes de aquel modo y otros de éste, los que se dicen de este modo —como lo blanco en Sócrates— no es posible que sean infinitos hacia arriba, por ejemplo: que a «Sócrates–blanco» se añada otro accidente, ya que de todos ellos no resulta algo dotado de unidad. Y tampoco otra cosa podrá ser accidente de lo blanco, por ejemplo, «músico», ya que esto no es accidente de aquello con más razón que aquello lo es de esto, además de que ha quedado precisado, al mismo tiempo, que ciertas cosas se dan accidentalmente de este modo, pero otras se dan como «músico» en Sócrates. En las que se dan de este modo no hay accidente que se dé accidentalmente

[26] *Oudèn èstai prôton tò kathólou*: «no existirá el universal primero». Éste es el texto trasmitido por los códices, texto que, sin duda, resulta difícil. Alejandro interpreta que «no existiría el género primero, es decir, no existiría el primero de los géneros: la entidad. Todos los géneros son, en efecto, universales, y el primero de ellos es la entidad» (287, 30-32).

Con todo, el propio ALEJANDRO (288, 8-10) conjetura *kath'hoû* en lugar de *kathólou*, en cuyo caso el párrafo completo daría la siguiente versión: «Si todas las cosas se dicen accidentalmente, no habrá ningún ⟨sujeto⟩ primero *del cual* se digan, supuesto que siempre (*ei aei* en lugar de: *ei dè*, lín. 24) el accidente significa el predicado de algún sujeto». (Esta conjetura es aceptada por Bonitz, Jaeger, Ross, etc., y es adoptada en sus traducciones por Reale, Tricot y la mayoría de los traductores.)

en otro accidente, aunque sí en las que se dan de aquel modo. Por consiguiente, no todas las cosas se dicen accidentalmente y, por tanto, habrá algo además que signifique la entidad. Y si esto es así, queda mostrado que es imposible que las contradicciones se prediquen a la vez.

⟨3⟩ Además, si todas las contradicciones fueran verdaderas a la vez del mismo sujeto, es evidente que todas las cosas serán una sola. La misma cosa sería, en efecto, trirreme y muro y hombre, si es que un predicado cualquiera puede afirmarse o negarse de todo, como sucede necesariamente a los que afirman la doctrina de Protágoras. En efecto, si a alguien le parece que el hombre no es trirreme, evidentemente no es trirreme y, por tanto, también lo es, supuesto que la contradicción es verdadera. Y resulta lo de Anaxágoras: *todas las cosas confundidas*[27], y, por tanto, nada existe verdaderamente. Parecen, ciertamente, hablar de lo indeterminado, y aunque creen que se refieren a lo que es, hablan acerca de lo que no es: lo que es potencialmente y no plenamente actualizado es, desde luego, lo indeterminado. Pero éstos se ven forzados a admitir que de todo puede predicarse cualquier afirmación o cualquier negación. Y es que sería absurdo que a cada cosa le perteneciera su propia negación, pero no le perteneciera la negación de otra cosa que no le pertenece: quiero decir, por ejemplo, que si es verdadero afirmar del hombre que es no–hombre, evidentemente lo será también afirmar que es trirreme o no–trirreme. Y es que si ⟨a un sujeto⟩ le conviene la afirmación ⟨de algo⟩, necesariamente le convendrá también la negación ⟨de ese algo⟩; y si no le conviene la afirmación ⟨de algo⟩, con más razón le convendrá la negación ⟨de ese
1008a algo⟩ que la suya propia. Si, pues, le conviene ésta, le convendrá también la negación de trirreme; y si le conviene ésta, le convendrá también la afirmación ⟨de trirreme⟩.

[27] Cf. DK 59B1 (II, 32, 11).

⟨4⟩ Estas cosas suceden, ciertamente, a quienes sostienen tal doctrina, y también que no es necesario afirmar o negar. Y es que si es verdadero que es hombre y no–hombre, es evidente que no será ni hombre ni no–hombre[28]. A aquellas dos «afirmaciones» corresponden, en efecto, estas dos negaciones, y si aquélla se toma como una sola compuesta de ambas, también ésta –su opuesta– sería una.

⟨5⟩ Además, o bien esto es así respecto a todas las cosas —y es blanco y no–blanco, algo que es y algo que no es, y del mismo modo respecto de las demás afirmaciones y negaciones— o bien no, sino que es así respecto de algunas, pero no respecto de otras. Y ciertamente, si es así respecto de no todas ⟨las afirmaciones y negaciones⟩, acerca de éstas estaríamos ya de acuerdo. Si, por el contrario, es así respecto de todas, entonces o bien de cuantas se puede afirmar se puede negar y de cuantas se puede negar se puede también afirmar, o bien de las que se puede afirmar se puede también negar, pero no de cuantas se puede negar se puede también afirmar. Si es de este modo, habrá algo que con seguridad no es, y ésta será una opinión sólida, y si resulta algo sólido y cognoscible que no es, más cognoscible será la afirmación opuesta. Si, por el contrario, todo lo que puede negarse puede igualmente afirmarse, necesariamente o bien su enunciado será verdadero separando ⟨la afirmación y la negación⟩, por ejemplo, ⟨diciendo⟩ que algo es blanco y, de nuevo, que no es blanco, o bien no. Si su enunciado no es verdadero por separado, no dirá lo uno *y* lo otro, y no existirá nada (pero las cosas que no son ¿cómo podrían hablar o andar?), y todas las cosas serían una sola, como se ha dicho anteriormente, y la misma cosa será hombre y dios y trirreme y

[28] La tesis según la cual la afirmación y la negación son *ambas verdaderas* (p, –p; o bien, p ∧ –p) comporta, en definitiva, que *no es verdadera ninguna de ellas* (–p, – –p; o bien, –(p ∧ –p).

sus negaciones (pues si se predican por igual de cada cosa, no habrá diferencia alguna entre una cosa y otra; y si hay alguna diferencia, ésta será verdadera y propia ⟨de cada una de ellas⟩). Pero si su enunciado puede ser verdadero separando ⟨la afirmación y la negación⟩, sucede igualmente lo ya dicho, y además que todos dirían lo verdadero y todos dirían lo falso, con lo que ⟨el adversario⟩ viene a reconocer que él mismo dice lo falso. Al mismo tiempo, resulta evidente que no es posible discutir con un individuo tal acerca de nada, puesto que nada dice. En efecto, no dice que es así *o* que no es así, sino que es así y que no es así para, a continuación, negar ambas cosas diciendo que *ni* así *ni* no así. Y es que, si no hablara de esta manera, habría ya algo determinado.

⟨6⟩ Además, si cuando la afirmación es verdadera la negación es falsa, y cuando ésta es verdadera la afirmación es falsa, no será posible afirmar y negar lo mismo a la vez con verdad. Pero seguramente replicaría que esto es lo establecido por principio[29].

1008b ⟨7⟩ Además, ¿dirá una falsedad el que piensa que algo es o no es de cierto modo, mientras que dirá la verdad el que piensa lo uno y lo otro? Si ⟨éste último⟩ dice la verdad ¿qué valor tendrá el dicho de que «tal es la naturaleza de las cosas»?[30]. Y si no dice la verdad, pero se acerca más a ella que el que piensa

[29] Aristóteles reconoce que esta argumentación comete una abierta petición de principio.

[30] *Tí àn eíē tò legómenon hóti...*: «¿Qué valor tendría el dicho de que...?». Se supone que quienes (heraclíteamente) afirman que las cosas son y no son a la vez, añadirían convencidos que «tal es la naturaleza de las cosas», expresión carente de sentido en su caso, señala Aristóteles.

FONSECA (I, 877, *expl. ad loc.*) sugiere que entre *legómenon* y *hóti* faltan dos partículas: *eì mè*, cuya ausencia es habitualmente suplida por los comentaristas, lo que daría otro sentido: «si ⟨este último⟩ dice la verdad, ¿qué otra cosa puede significar lo que dice, *sino que* tal es la naturaleza de las cosas?».

lo otro, entonces serán de cierto modo las cosas que son, y este modo de ser será verdadero, y no a la vez también no verdadero. Por otra parte, si todos dicen verdad y falsedad por igual, tal individuo no podrá hablar ni decir nada: en efecto, dice y no dice las mismas cosas a la vez. Y si no piensa nada, sino que cree y no cree por igual, ¿en qué se diferenciaría su estado del de las plantas? De esto se deduce, con la mayor evidencia, que en tal estado no se halla nadie, ni de los otros ni de los que afirman esta doctrina. En efecto, ¿por qué se va a Megara cuando piensa que debe ir, en vez de quedarse quieto? ¿y no se dirige, recién amanecido, a un pozo o a un precipicio, si llega el caso, sino que se muestra precavido, como que no piensa que caer ⟨en ellos⟩ es bueno y no bueno por igual? Es, pues, evidente que piensa que lo uno es mejor y lo otro no es mejor. Y si ⟨piensa⟩ esto, también pensará necesariamente que lo uno es hombre y lo otro no es hombre, y que lo uno es dulce y lo otro no es dulce. Desde luego, no procura y piensa todas las cosas indiferentemente cuando, creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, al punto procura estas cosas. Y sin embargo, debería ⟨actuar de aquel modo⟩ si hombre y no-hombre, por igual, fueran lo mismo. Pero, como se ha dicho, nadie hay que no se muestre precavido ante ciertas cosas y ante ciertas cosas no. Conque, al parecer, todos piensan que las cosas son absolutamente ⟨de tal o cual modo⟩, si no en relación con todas las cosas, al menos en relación con lo mejor y lo peor[31]. Y si ⟨reconocen que actúan⟩ de este modo, no porque sepan, sino porque opinan, con mayor razón habrán de interesarse por la verdad[32], del mismo modo que quien está enfermo ha de in-

[31] Cf. la discusión de la doctrina de Protágoras en el *Teeteto* de Platón (171e-172b).

[32] Es decir, si reconocen que en la práctica distinguen lo mejor de lo peor, pero *no porque saben*, sino meramente conducidos por el hábito y la creencia,

teresarse por la salud más que el sano: en efecto, el que opina, en comparación con el que sabe, no goza de salud respecto de la verdad.

⟨8⟩ Además, aun cuando mayormente todas las cosas sean así y no así, sin embargo se da el más y el menos en la naturaleza de las cosas que son: desde luego, no diríamos que el dos y el tres son pares en la misma medida, ni comete error en la misma medida el que cree que cuatro son cinco que el cree que son mil. Y si no ⟨yerran⟩ en la misma medida, es claro que uno de ellos ⟨yerra⟩ menos y, por tanto, dice más verdad. Y si ser «más» es estar «más cerca», habrá algo ⟨absolutamente⟩ verdadero de lo cual está más cerca lo más verdadero. Y aun cuando no lo haya, cuando menos hay algo más firme y más verdadero, con lo cual nos alejaríamos de esta doctrina inmoderada[33] que impide determinar cosa alguna con el pensamiento.

Capítulo quinto

⟨REFUTACIÓN DE LAS POSICIONES RELATIVISTAS⟩[34]

De esta misma opinión deriva también la doctrina de Protágoras, y necesariamente una y otra son o no son por igual ⟨sostenibles⟩. Y es que si las cosas que parecen ⟨ser⟩ y las que apa-

---

entonces «que no echen la culpa a la naturaleza de las cosas» (como dice Alejandro, 300, 8), sino a su propia ignorancia, y que procuren salir de ella como los enfermos de la enfermedad.

[33] «Inmoderada»: *ákraton*. Inmoderada, porque suprime toda diferencia objetiva entre el bien y el mal, además de borrar toda diferencia entre verdad y falsedad. (Cf. Fonseca, I, 881, *expl. ad loc.*)

[34] En este capítulo 1) se comienza (1009a6-22) mostrando que la negación del Principio de No-Contradicción y el fenomenismo de Protágoras se implican mutuamente, y que entre los sostenedores de ambas posiciones los hay

recen son todas verdaderas, necesariamente todas las cosas serán a la vez verdaderas y falsas. (Muchos, en efecto, piensan cosas contrarias los unos a los otros, y consideran que están en el error quienes no opinan lo mismo que ellos; conque necesariamente lo mismo es y no es), y si esto es así, las cosas que parecen serán todas verdaderas (los que están en la verdad y los que están en el error mantienen, desde luego, opiniones contrarias entre sí; por tanto, si las cosas son de este modo, todos están en la verdad). Es claro, pues, que ambas doctrinas derivan del mismo razonamiento.

No procede, sin embargo, enfrentarse del mismo modo a todos ellos: mientras que los unos han de ser persuadidos, los otros tienen que ser forzados. En efecto, cuantos vinieron a pensar de este modo como consecuencia de hallarse en una aporía, su ignorancia es fácil de curar (ya que su tratamiento no se refiere a las palabras, sino al pensamiento). Por el contrario, aquellos que discursean por discursear, su curación consistirá en refutar su discurso tomándolo en su expresión y en sus palabras.

---

que proceden de buena fe y los hay que proceden por el afán de discutir: aquéllos han de ser persuadidos, éstos han de ser refutados sin contemplaciones. II) A continuación y hasta el final del capítulo, se argumenta contra aquéllos, tras señalar que el origen de su error se halla en *una mala interpretación de los datos del conocimiento sensible*: a) en primer lugar, Aristóteles expone, y argumenta contra la negación del Principio que resulta de una interpretación incorrecta *del fenómeno del movimiento* atestiguado por los sentidos (1009a23-38); b) en segundo lugar, expone y analiza la tesis del *fenomenismo relativista* que se basa en la relatividad del conocimiento sensible (1009a38-1010a7); c) en tercer lugar, se vuelve a argumentar contra la tesis del *movilismo universal*, en cuanto que implica que *todas las proposiciones son falsas*, e implica, por tanto, que el Principio carece de aplicación (1010a7-38); d) por último, se argumenta contra el *fenomenismo relativista* refutando sus razones (1010a38-final).

Esta opinión, la de que las contradicciones y los contrarios se dan a la vez, les vino —a los que se hallan en una aporía— a partir ⟨de la consideración⟩ de las cosas sensibles, al ver que los contrarios se generan a partir de lo mismo. En efecto, si no es posible que se genere lo que no es, la cosa existía siendo ya por igual ambos contrarios, como dice Anaxágoras que todo está mezclado en todo, y también Demócrito. También éste, en efecto, dice que lo lleno y lo vacío se dan por igual en cualquier parte, si bien, de ellos, lo uno es «algo que es» y lo otro, «algo que no es».

A aquellos que opinan así a partir de tales consideraciones les diremos, pues, que en cierto modo sus afirmaciones son correctas, si bien en cierto modo les falta conocimiento. En efecto, «lo que es» se dice tal de dos maneras y, por tanto, hay una manera según la cual es posible que algo se genere a partir de lo que no es, pero hay otra según la cual, no; y ⟨es posible⟩ que la misma cosa sea, a la vez, algo que es y algo que no es, pero no en el mismo sentido. Pues la misma cosa puede ser los contrarios en potencia, pero no en estado de plena actualización. Además, a éstos les pediremos que acepten que, entre las cosas que son, hay cierta entidad de otro tipo en la que no se da en absoluto ni movimiento ni corrupción ni generación[35].

1009b También a partir ⟨de la consideración⟩ de las cosas sensibles vinieron algunos a afirmar la verdad de las cosas que aparecen. En efecto, piensan que no es adecuado decidir sobre la

[35] Si, como vimos en el capítulo anterior (cf. *supra*, n. 25), la exigencia de autoidentidad a que apunta el Principio de No-Contradicción se cumple más plenamente en el caso de la entidad que en el de los accidentes, de modo más pleno aún se cumple en la entidad primera, ajena a todo tipo de cambio. Esta referencia a la entidad primera, divina, en relación con las exigencias del Principio de No-Contradicción, no es circunstancial o marginal, sino congruente y exigida por la propia dinámica del pensamiento de Aristóteles.

verdad según ⟨lo que opinan⟩ la mayoría o la minoría y, por otra parte, que la misma cosa, al saborearla, a unos les parece que es dulce y a otros amarga: conque si todos estuvieran en estado febril o todos desvariaran, mientras que dos o tres estuvieran sanos o en su juicio, parecería que éstos están enfermos o desvarían, y aquéllos otros no. ⟨Dicen⟩ además que a muchos otros animales les aparecen las cosas de modo contrario que a nosotros, y que ni al mismo individuo, comparado consigo mismo, las cosas le parecen las mismas a través de la sensación. Y, ciertamente, no está claro cuáles de estas ⟨sensaciones⟩ son verdaderas o falsas. Las unas no son verdaderas con más razón que las otras, sino por igual. De ahí que Demócrito diga que o nada es verdadero o, desde luego, nos es desconocido.

En general, afirman que lo que aparece en la sensación es necesariamente verdadero, porque consideran inteligencia a la sensación y afirman que ésta es alteración. Desde luego, por estas razones Empédocles y Demócrito y, por así decirlo, todos y cada uno de los demás vinieron a incurrir en tales opiniones. En efecto, Empédocles afirma que al cambiar el estado ⟨corporal⟩, cambia la inteligencia: *el conocimiento aumenta en los hombres ante lo que está presente*[36].

Y en otros versos dice que

en la medida en que se alteran, en esa medida siempre
se presentan alteradas las cosas en su pensamiento[37].

[36] Cf. DK 31B106 (I, 350, 21).
[37] Cf. DK 31B108 (I, 351, 12-13).

También Parménides se expresa del mismo modo:

según en cada cual se encuentra la mezcla de los flexibles [miembros,
así se presenta la mente para los hombres. Pues lo que piensa
no es otra cosa que la naturaleza de los miembros para los [hombres
todos y en todo. Que lo que predomina es el pensamiento[38].

También se recuerda una sentencia de Anaxágoras dirigida a algunos de sus discípulos: que las cosas que son, para ellos serán tales cuales las piensen. Y dicen que Homero manifiesta tener esta misma opinión, puesto que escribió que Héctor, cuando quedó fuera de sí por la herida, *yacía con pensamientos delirantes*[39], como que los que piensan desvaríos también piensan, sólo que cosas distintas. Es, pues, evidente que si lo uno y lo otro son pensamientos, las cosas que son serán a la vez de tal modo y no de tal modo. Y la consecuencia es aquí de la máxima gravedad: en efecto, si los que han llegado a ver la verdad en la medida de lo posible —y éstos son quienes la buscan y aman en el más alto grado— mantienen tales opiniones y hacen tales manifestaciones acerca de la verdad, ¿cómo no van a desanimarse los que comienzan a filosofar? Y es que buscar la verdad sería perseguir pájaros al vuelo.

1010a Por lo demás, la causa de que éstos llegaran a tal opinión fue que investigaban acerca de las cosas que son, pero suponían que las realidades sensibles son las únicas cosas que son. Ahora bien, en éstas se da mucho la naturaleza de lo indeterminado, es decir, la naturaleza de lo que «es» en el sentido que

[38] Cf. DK 31B108 (I, 244, 8-11).

[39] *Ilíada* XXIII 698 (el verso no se refiere, en realidad, a Héctor). Cf. *De Anima* I 2, 404a29.

dijimos[40]. Por ello, hablan con verosimilitud, pero no hablan con verdad. (Conviene, en efecto, replicarles de este modo, más bien que como Epicarmo a Jenófanes)[41]. Además, viendo que esta naturaleza toda está en movimiento, y que no es posible establecer verdad alguna sobre lo que está cambiando, concluyeron que no es posible un discurso verdadero acerca de lo que está cambiando en todo totalmente. En efecto, de esta suposición derivó la opinión más extrema de las señaladas, la de los que dicen que heraclitizan, la que mantenía Crátilo, quien llegó a la conclusión de que no debía hablar y solamente movía el dedo, y criticaba a Heráclito por decir que no es posible zambullirse dos veces en el mismo río: y es que él pensaba que ni siquiera una vez[42].

Por nuestra parte, responderemos a este razonamiento que lo que cambia, mientras está cambiando, les da cierta razón para pensar que no es, pero esto resulta ciertamente discutible. En efecto, lo que está perdiendo algo, conserva algo de lo que se está perdiendo, y necesariamente hay ya algo de lo que se está generando; y, en general, si se corrompe, seguirá existiendo algo, y si se genera, necesariamente existe aquello a partir de lo cual se genera y aquello por cuya acción se ha generado, y que en esto no cabe un proceso infinito[43].

Pero dejando de lado estas cosas, digamos esto: que no es lo mismo cambiar en cuanto a la cualidad[44] y en cuanto a la

---

[40] En el sentido de «ser en potencia, no actualmente». Cf. *supra*, 4, 1007b26-29.

[41] No nos consta con exactitud qué pudo decir Epicarmo contra Jenófanes.

[42] DK 22B91 (I, 171, 9-15). Aristóteles se refiere también a Crátilo, para señalar que fue maestro de Platón: Cf. *supra*, I 6, 987a32.

[43] Cf. *supra*, II 2, 994a1-b9.

[44] La «cualidad» no se refiere aquí a las determinaciones accidentales cualitativas (color, etc.), sino a *la determinación específica de la forma (eidos)*. Véase *infra*, V 14, donde se dice que se denomina cualidad «en un sen-

cantidad; sea, ciertamente, que no permanece en su cantidad, pero todas las cosas las conocemos según su forma específica.

Además, a los que así piensan es justo reprocharles que, aun tomando en consideración un número pequeño de las cosas sensibles mismas, sin embargo afirmaron igualmente acerca de la totalidad del universo que se comporta de este modo[45]. Y es que la región de lo sensible que constituye nuestro entorno es la única que se perpetúa mediante destrucciones y generaciones, pero constituye una parte del todo que apenas es nada, conque más justo sería que absolvieran a ésta en gracia a aquéllas, en vez de condenar a aquéllas por culpa de ésta.

Además, es evidente que frente a éstos podemos decir lo mismo que antes quedó dicho[46]: habrá que mostrarles que existe cierta naturaleza inmóvil, y convencerlos de ello. Aunque, ciertamente, a quienes afirman que es y no es a la vez, les sucede que han de afirmar que todas las cosas están en reposo más bien que en movimiento: nada hay, en efecto, hacia lo cual algo pueda cambiar, puesto que todas las cosas se dan en todas las cosas.

---

tido, *la diferencia de la entidad*, por ejemplo, el hombre es un animal de cierta cualidad en cuanto que es «bípedo», y el caballo en cuanto que es «cuadrúpedo»... como que la diferencia en la entidad constituye una cualidad» (1020a33-b1).

[45] *Autón tôn aisthetón epi tôn ellatónōn tòn arithmōn idóntes hoútōs échonta peri hólou toû ouranoû homoíōs epephénanto:* «aun tomando en consideración un número pequeño de las cosas sensibles mismas, sin embargo afirmaron igualmente acerca de la totalidad del universo que se comporta de este modo». Fonseca argumenta que, según Aristóteles, el número de las cosas corruptibles no es menor que el de las incorruptibles, y que, por tanto, el sentido de la frase ha de ser otro, en vista de lo cual ofrece la siguiente traducción: «aun viendo que la pluralidad de las cosas sensibles se comporta de este modo *en el caso de las más pequeñas*, sin embargo juzgan del mismo acerca de la totalidad del universo» (I, 896-97, *expl. ad loc.*).

[46] Cf. *supra*, 1009a36-38 y n. 35.

Y en relación con la verdad, que no es verdadero todo lo 1010b
que aparece, ⟨diremos⟩ primeramente que ciertamente la sensación de lo propio no es falsa, pero que la imaginación no se identifica con la sensación[47].

Además, resulta asombroso que se planteen aporías como ésta: si los tamaños o los colores son tales como aparecen a los que están lejos o como aparecen a los que están cerca; y si son tales como aparecen a los sanos o como aparecen a los que están en estado febril; y si son más pesadas las cosas que aparecen tales a los débiles o a los fuertes, y si son verdaderas las que parecen tales a los dormidos o a los despiertos. Que no piensan de este modo, es evidente: ninguno, desde luego, se encamina al Odeón si, estando en Libia, sueña que está en Atenas.

Además, en relación con lo que sucederá, como dice Platón, la opinión del médico y la del ignorante no son, en absoluto, igualmente autorizadas, por ejemplo, respecto de si se va o no se va a sanar.

Y, además, entre las sensaciones mismas, no son igualmente autorizadas la sensación de aquella ⟨cualidad⟩ que no es la propia y la de la propia, o la de la ⟨cualidad de una sensación⟩ vecina y la suya misma, sino que acerca del color es la vista y no el gusto, y acerca del sabor, el gusto y no la vista. Y ningu-

---

[47] *Oud'hē aísthēsis pseudès toû ge idíou estín:* «ciertamente, la sensación de lo propio no es falsa». El sentido del argumento (como señala ALEJANDRO, 311, 31-35) es el siguiente: aun reconociendo que la fantasía se identifica con la sensación, no cabría concluir que aquélla es siempre verdadera, puesto que la sensación *sólo lo es* necesariamente en el caso de las cualidades propias; pero es que, además, la fantasía no se identifica con la sensación.

Ross, tras Bonitz; modifica el texto introduciendo un *ei* tras *oud'* y un *mḗ* tras *aísthēsis: oud' ⟨ei⟩ hē aísthēsis ⟨mè⟩ pseudès toû ge idíou estín:* «si bien la sensación de lo propio no es falsa, etc.». Esta modificación nos parece innecesaria.

no de los sentidos afirma en absoluto, en el mismo momento, acerca de lo mismo que es y no es así a la vez. Ni siquiera en momentos distintos se contradicen acerca de la cualidad, sino acerca de la cosa de la cual es accidente la cualidad. Quiero decir, por ejemplo, que el mismo vino, si cambia, o si cambia el cuerpo, parecerá en una ocasión que es dulce y en otra ocasión que no es dulce. Pero lo dulce, tal cual es cuando se da, no ha cambiado en absoluto, sino que ⟨el sentido⟩ siempre está en la verdad respecto de ello, y lo que será dulce es necesariamente tal. Pero esto lo eliminan todos estos razonamientos, y como que tampoco existe la entidad de ninguna cosa, del mismo modo tampoco existe nada necesariamente. Y es que lo necesario no puede ser de otro y de otro modo y, por consiguiente, si algo es por necesidad, no será así y no así.

Y, en general, si solamente existe lo sensible, nada existiría si no existieran los seres animados, ya que no habría sensación. Desde luego, es seguramente verdad que no existirían sensibles ni sensaciones (éstas son, en efecto, afecciones del que siente), pero que si no hubiera sensación no existirían las cosas ⟨que producen la sensación⟩, es imposible. Y es que la sensación no lo es de sí misma, sino que hay además algo distinto de la sensación que es necesariamente anterior a la sensación. En efecto, lo que mueve es por naturaleza anterior a lo
1011a movido, y no lo es menos por más que se diga que lo uno y lo otro son correlativos.

CAPÍTULO SEXTO

(CONTINÚA LA CRÍTICA DE LAS POSICIONES RELATIVISTAS)[48]

Hay algunos —tanto entre los que están persuadidos de estas cosas como entre los que proponen estos argumentos sólo de palabra— que se sienten en una situación aporética al preguntarse quién decidirá cuál es el sano y, en general, cuál es el que juzga rectamente acerca de cada cosa. Tales aporías, sin embargo, son como considerar una aporía si en este momento estamos dormidos o despiertos. Pero semejantes aporías poseen todas la misma fuerza. Y es que éstos exigen que haya demostración de todas las cosas: buscan, en efecto, un principio, y pretenden lograrlo por demostración. Pero que no están persuadidos de ello, lo muestran claramente en su conducta. Pero, como decíamos[49], esto es lo que los caracteriza, que buscan demostración de lo que no hay demostración: en efecto, el principio de la demostración no es demostración. Desde luego, éstos se persuadirían fácilmente de esto (pues no es difícil captarlo). Por el contrario, aquellos que buscan exclusivamente la fuerza ⟨de la refutación⟩, buscan algo imposible: reclaman, en efecto, el derecho a contradecirse tan pronto como se contradicen[50].

---

[48] En este capítulo continúa Aristóteles su crítica al fenomenismo protagóreo («todo lo que aparece es verdadero»), subrayando el relativismo que comporta y dirigiendo contra éste específicamente sus argumentaciones.

[49] Cf. *supra*, 4, 1005b35-1006a11.

[50] *Enantía gàr eipein axioûsin, euthýs enantía légontes:* «reclaman, en efecto, el derecho a contradecirse tan pronto como se contradicen». La frase es susceptible de distintas traducciones e interpretaciones (cf. Ross, I, 280-81). La interpretación que propongo aparece sugerida ya, según me parece, por SIRIANO (285, 21-22), y es también la aceptada en su traducción por Reale quien, a su vez, se remite a COLLE (*La Métaph.*, III, 117 ss.).

Ahora bien, si no todas las cosas son relativas, sino que algunas son ellas mismas por sí mismas [51], no será verdadero todo lo que aparece. Y es que lo que aparece es algo que aparece *a alguien*. Por consiguiente, el que afirma que todo lo que aparece es verdadero convierte en relativas todas las cosas que son. Por ello, quienes buscan ⟨imponerse por⟩ la fuerza en la discusión y al mismo tiempo pretenden mantenerse en la discusión, han de poner cuidado en ⟨señalar⟩ que no existe todo lo que aparece, sino lo que aparece a quien aparece, y cuando aparece, y en la medida en que y como aparece. Si, por el contrario, mantienen la discusión, pero no la mantienen en estos términos, les ocurrirá que se contradirán enseguida. Es posible, en efecto, que la misma cosa parezca miel a la vista, pero no al gusto, y puesto que son dos los ojos, que las cosas no parezcan las mismas a la visión de uno y otro, si aquéllos son desiguales.

Puesto que contra aquellos que afirman, por las razones ya expuestas [52], que lo que aparece es verdadero y que, por tanto, todas las cosas son por igual verdaderas y falsas —ya que no aparecen como idénticas para todos, ni tampoco como idénticas siempre para el mismo individuo, sino a menudo como contrarias al mismo tiempo (en efecto, el tacto dice que hay dos cosas al cruzar los dedos, pero la vista que una sola)— pero, sin embargo, no ocurre esto en ningún caso con la misma sensación respecto de lo mismo, en el mismo sentido y en el mismo momento y, por consiguiente, esto será ver-

---

El sentido general del pasaje es el siguiente: los que niegan el Principio de No-Contradicción piden algo imposible al pedir que se los refute; en efecto, refutarlos sería hacerlos contradecirse, pero ellos reclaman el derecho a contradecirse en la medida en que niegan precisamente el Principio.

[51] Lo que son, las entidades lo son *por sí mismas*, no en relación con, o respecto de, cualquier otra cosa.

[52] Cf. *supra*, 1009a38-1010a15.

dadero[53]. Pero seguramente por esto, los que sostienen tal doc- 1011b trina, no por encontrarse en una situación aporética, sino por el gusto de discutir, habrán de decir, no que «esto es verdad», sino que «es verdad para éste». Y como se dijo en primer lugar, necesariamente hacen todas las cosas relativas, relativas a la opinión y a la sensación, de modo que nada hubo ni habrá sin alguien que haya opinado primero. Y si lo hubo o habrá, es evidente que no todas las cosas serán relativas a la opinión.

Además, si es una sola cosa, será relativa a una sola cosa o a algo determinado. Y si la misma cosa es mitad e igual, no ⟨por ello⟩, sin embargo, «igual» es relativo a «doble». Y si «hombre» y «aquello de que se opina ⟨que es hombre⟩» son lo mismo para el que opina, no será hombre el que opina, sino aquello de que opina. Y si cada cosa es relativa al que opina, el que opina será relativo a infinitas especies de cosas.

Así pues, sobre que la opinión más firme de todas es que las afirmaciones opuestas no son verdaderas a la vez, y qué sucede a los que sostienen esto y por qué sostienen tal doctrina, baste con todo lo dicho. Por otra parte, y puesto que es imposible que dos afirmaciones contradictorias sean verdaderas a la vez respecto de lo mismo, es evidente que tampoco es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo. En efecto, de los contrarios uno es privación no menos ⟨que contrario⟩, privación de entidad. Y la privación es, a su vez, negación de un género determinado[54]. Por tanto, si es imposible afirmar y negar a la vez con verdad, también será imposible que los contrarios se den a la vez, a no ser que ambos se den en cierto sentido, o bien uno en cierto sentido y el otro de modo absoluto.

[53] El párrafo contiene un manifiesto anacoluto que hemos respetado en la traducción.

[54] Sobre las relaciones entre contradicción, privación y contrariedad, cf. *infra*, X 4, 1055a38-b29, n. 27.

CAPÍTULO SÉPTIMO

⟨EL PRINCIPIO DEL TERCIO EXCLUSO⟩[55]

Por otra parte, tampoco puede darse un término intermedio entre los contradictorios, sino que necesariamente se ha de afirmar o negar uno de ellos, sea el que sea, de una misma cosa. *⟨1⟩* Ello resulta evidente, en primer lugar, con sólo definir previamente qué es lo verdadero y lo falso. Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es. Por consiguiente, quien diga que ⟨algo⟩ es o no es, dirá algo verdadero o dirá algo falso. Sin embargo, ni de lo que es ni de lo que no es puede decirse ⟨indistintamente⟩ que es o que no es.

⟨2⟩ Además, será intermedio entre los contradictorios, o bien como entre lo negro y lo blanco es lo gris, o bien como entre hombre y caballo lo que no es ni lo uno ni lo otro. Ciertamente, si lo fuera de este último modo, no habría cambio (pues se cambia de no-bueno a bueno, o de esto a no-bueno); ahora bien, ⟨que hay cambio⟩ es permanentemente manifiesto (desde luego, no hay cambio a no ser a los términos opuestos o a los intermedios). Si, por otra parte, se da lo intermedio[56], habría

---

[55] Tras proponer el Principio de Tercio Excluso, I) Aristóteles ofrece *hasta siete argumentaciones relativas a la validez del mismo* (1011b23-1012a17). II) El capítulo concluye con dos consideraciones, a) una acerca del papel de la definición como principio de toda demostración (1012a17-24), y b) la otra acerca de las implicaciones respectivas de las doctrinas de Heráclito y Anaxágoras en el tema de la verdad (1012a24-final).

[56] Se entiende, lo intermedio *en el primero de los sentidos* indicados. Esta matización, por lo demás, resulta innecesaria (y quizás por ello el texto no la incluye) ya que, en rigor, solamente cabe hablar de intermedio en tal sentido y no en el otro.

también generación de lo blanco que procedería de lo *no no*-blanco[57]; ahora bien, esto no se observa. 1012a

⟨*3*⟩ Además, todo lo que se razona o piensa, el pensamiento lo afirma o lo niega (esto es evidente por definición)[58] cuando dice lo verdadero o dice lo falso. Cuando, al afirmar o negar, une de tal modo, dice verdad: cuando une de tal otro modo, dice falsedad.

⟨*4*⟩ Además, tendrá que haber ⟨un término medio⟩ entre todos los contradictorios, si es que no se dice ⟨que lo hay⟩ por puro gusto de hablar, en cuyo caso uno ni dirá verdad ni no dirá verdad[59], y habrá ⟨algo intermedio⟩ entre lo que es y lo que no es y, por tanto, habrá cierto tipo de cambio ⟨intermedio⟩ entre la generación y la destrucción.

⟨*5*⟩ Además, lo habrá también en todos aquellos géneros en los cuales la negación comporta ⟨la generación de⟩ lo contrario, por ejemplo, en los números habrá un número ni impar ni no impar. Pero esto es imposible, como resulta evidente por la definición[60].

⟨*6*⟩ Además, se cae en un proceso infinito, y las cosas que son aumentarán no solamente en la mitad más, sino en una cantidad mayor. En efecto, será posible negarlo, a su vez, en relación con la afirmación y su negación, y esto constituirá también un término, pues su entidad es otra.

---

[57] Puesto que, por hipótesis, el presunto intermedio entre blanco y no-blanco no sería ni lo uno ni lo otro, ni blanco *ni no* blanco, el cambio a blanco tendría lugar, no desde no-blanco, sino desde «no no-blanco».

[58] Se entiende, *por la definición de verdadero y falso*. Cf. *supra*, 1011b-26-28.

[59] «Entre la proposición verdadera "Dión está paseando" y la falsa "Dión no está paseando" habrá una intermedia que no será ni verdadera ni no verdadera, lo cual es absurdo» (ALEJANDRO, 331, 15-18). Igualmente, lo intermedio entre lo que es y lo que no es será algo que ni es ni no es, etc.

[60] Entiéndase, por la definición de par y de impar.

⟨7⟩ Además, cuando alguien al preguntarle si ⟨algo⟩ es blanco conteste que no, no ha negado otra cosa sino que es ⟨blanco⟩: pero la negación significa que no es ⟨blanco⟩.

Algunos vinieron a caer en esta opinión del mismo modo que en otras paradojas. En efecto, al no ser capaces de hallar solución a razonamientos erísticos, cediendo al razonamiento conceden que la conclusión es verdadera. Y, ciertamente, unos lo afirman por esta causa, pero otros por pretender una demostración de todo. Por lo demás, el punto de partida frente a todos éstos ha de tomarse de la definición. Y la definición surge de que ellos han de decir necesariamente algo que signifique algo. En efecto, definición será la noción de la cual es signo la palabra[61].

Parece, por otra parte, que la doctrina de Heráclito, al afirmar que todas cosas son y no son, hace que todas sean verdaderas, mientras que la de Anaxágoras, al afirmar que hay un término medio entre los contradictorios, hace que todas las cosas sean falsas. En efecto, cuando están mezcladas, la mezcla no es ni buena ni no-buena y, por tanto, nada verdadero puede decirse.

[61] Aparte del carácter general de la tesis según la cual la demostración tiene como principio la definición, ésta ha sido utilizada por Aristóteles en las argumentaciones más relevantes respecto de ambos Principios: la definición de «hombre» (animal bípedo) en su refutación de quienes niegan el Principio de No-Contradicción (1006a31-b34), y la definición de verdad y falsedad en relación con el Principio de Tercio Excluso, al comienzo de este capítulo (1011b25-28). Cf. además, *supra*, 1006a18-30.

CAPÍTULO OCTAVO

(CONTRA LA OPINIÓN DE QUE TODO ES VERDADERO Y TODO ES FALSO)[62]

Hechas estas precisiones, resulta evidente que los enunciados de carácter unilateral y referidos a todas las cosas no pueden tener vigencia, como algunos sostienen, tanto los que dicen que nada es verdadero (afirman, en efecto, que nada impide que en todos los casos ocurra como con la afirmación de que la diagonal es inconmensurable), como los que dicen que todas las cosas son verdaderas. Por lo demás, estas doctrinas vienen a identificarse, a fin de cuentas, con la de Heráclito. En efecto, el que afirma que todas las cosas son verdaderas y que todas las cosas son falsas, afirma también cada uno de estos enunciados por separado y, por tanto, si son imposibles aquéllos, también serán imposibles éstos[63].

Además, es evidente que hay enunciados contradictorios que no es posible que sean verdaderos a la vez ni tampoco falsos los dos, si bien, por lo dicho[64], (esto último) podría parecer mayormente posible.

---

[62] A lo largo del capítulo argumenta Aristóteles contra las tesis unilaterales de pretendida validez universal, especialmente contra las tesis de que «*todos* los enunciados son verdaderos» y «*todos* los enunciados son falsos», ambas incompatibles con el Principio de No-Contradicción y de Tercio Excluso. En el último párrafo del capítulo (1012b22-32), rechaza las tesis –de iguales características– de que «*todo* está en reposo» y «*todo* está en movimiento».

[63] Es decir, si son imposibles tomados aisladamente, también serán imposibles tomados conjuntamente.

[64] *Por lo dicho*: se refiere a lo dicho hasta ahora, tanto acerca de Heráclito (el movilismo universal lleva no sólo a la tesis de que todas las cosas son verdaderas, sino también a la de que *todas las cosas son falsas*: cf. cinco líneas atrás, 1012a34-35, y también, *supra*, 1010a7-9) como acerca de Anaxágoras (cf., en particular, las últimas líneas del capítulo anterior, 1012a24-28).

Por lo demás, y como se dijo en las argumentaciones anteriores[65], frente a todas las doctrinas de este tipo ha de exigirse del otro, no que reconozca que algo es o no es, sino que diga algo que signifique algo, de modo que se discutirá a partir de una definición, tras haber establecido qué significa 'verdadero' o 'falso'. Ahora bien, si lo que es verdadero decirlo no es otra cosa que lo que es falso negarlo, es imposible que todas las cosas sean falsas, ya que uno u otro miembro de la contradicción es necesariamente verdadero.

Además, si es necesario o afirmar o negar todo, es imposible que lo uno y lo otro sean falsos: en efecto, ⟨solamente⟩ uno de los miembros de la contradicción es falso.

Y a todas estas doctrinas les ocurre lo que ya repetimos una y otra vez, que se destruyen a sí mismas. Y es que quien afirma que todas las cosas son verdaderas convierte en verdadero también el enunciado contrario al suyo propio y, por tanto, convierte el suyo propio en no verdadero (ya que el enunciado contrario dice de éste que no es verdadero); por su parte, el ⟨enunciado⟩ que afirma que todas las cosas son falsas lo afirma también de sí mismo. Pero si proponen como excepciones, el uno, el enunciado contrario, ⟨diciendo⟩ que es el único que no es verdadero, y el otro, el enunciado propio, ⟨diciendo⟩ que no es falso, en no menor grado les sucederá que, de hecho, están pidiendo ⟨que se admitan⟩ infinitos enunciados verdaderos y falsos: y es que la afirmación de que «el enunciado verdadero es verdadero» es, a su vez, verdadera, y esto da lugar a un proceso infinito.

Por otra parte[66], es evidente que no dicen verdad ni quienes

---

[65] Cf. *supra*, 7, 1012a21-24.

[66] La inclusión de este párrafo final, desde 1012b22 hasta b32 («Por otra parte, es evidente... ello mismo inmóvil.»), en este contexto ha suscitado insistentes reservas, a partir de la indicación de ALEJANDRO (341, 30) de que no figuraba ya entonces en algunos manuscritos. El mismo ALEJANDRO, por lo demás, subraya su congruencia con cuanto se viene diciendo (*ib.*, 32 ss.).

afirman que todas las cosas están en reposo ni quienes ⟨afirman⟩ que todas las cosas están en movimiento. Si todas las cosas están en reposo, las mismas cosas serán eternamente verdaderas y falsas; pero esto se muestra sometido a cambio: el mismo que sostiene esta doctrina no existía en cierto momento y, de nuevo, no existirá. Si, por el contrario, todas las cosas están en movimiento, nada será verdadero y, por tanto, todas las cosas serán falsas. Pero ya se ha demostrado que es imposible. Además, lo que cambia es, necesariamente, algo que es, puesto que el cambio se produce a partir de algo hacia algo. Y, por otra parte, tampoco todas las cosas están a veces en reposo y a veces en movimiento, sin que nada permanezca eternamente. Hay, en efecto, algo que mueve eternamente las cosas que se mueven, y lo primero que mueve es, ello mismo, inmóvil.

LIBRO QUINTO (Δ)

CAPÍTULO PRIMERO

⟨PRINCIPIO⟩[1]

Se llama «principio»

⟨*1*⟩ *el extremo de una cosa a partir del cual puede uno comenzar a moverse:* por ejemplo, éste es el principio de la longitud y del recorrido desde este lado, pero desde el lado opuesto es otro;

⟨2⟩ *y aquello a partir de lo cual cada cosa puede realizarse* 1013a
mejor: a veces, por ejemplo, ha de comenzarse a aprender, no por lo primero, es decir, no por el principio del asunto, sino desde donde sea más fácil aprender[2];

⟨*3*⟩ *y lo primero a partir de lo cual se hace algo, siendo aquello inmanente ⟨en esto⟩:* por ejemplo, así es la quilla prin-

---

[1] *Arché.*

[2] En esta acepción de 'principio' *(arché)*, Aristóteles se remite a su conocida distinción entre lo que es más cognoscible *en sí* y lo que es más cognoscible *para nosotros*. Tal distinción aparece en otros lugares de la *Metafísica*. Cf. *infra*, VII 3, 1029b3-13, y n. 14.

cipio del navío y los cimientos lo son de la casa, y hay quienes piensan que de los animales lo es el corazón, otros que el cerebro y otros que cualquier otra parte semejante, sea la que sea;

⟨4⟩ *y lo primero a partir de lo cual se hace algo, no siendo aquello inmanente ⟨en esto⟩*, es decir, de donde naturalmente se originan el movimiento y el cambio: el hijo, por ejemplo, tiene su principio en el padre y la madre, y la guerra en la ofensa;

⟨5⟩ *y aquello por cuya voluntad se mueve lo que es movido y cambia lo que es cambiado:* así, se dice que son principios, en las ciudades, las magistraturas, las autoridades, las monarquías y las tiranías, y también las artes y de éstas, muy especialmente, las rectoras[3].

⟨6⟩ Además, se dice también que es principio ⟨de una cosa⟩ *lo primero a partir de lo cual la cosa resulta cognoscible*, por ejemplo, las premisas lo son de las demostraciones.

En otros tantos sentidos se habla también de «causas», ya que todas las causas son principios[4]. Y ciertamente lo común

---

[3] «Muy especialmente, las rectoras»: *hai architektonikaì málista*. Obsérvese que la palabra *architecktonikaí*, que traducimos como «rectoras», incluye en su composición el término *archḗ*. Uno de los significados usuales de este término es el de «mando», y en este sentido se aplica a las magistraturas y gobiernos. Las artes y ciencias rectoras son, pues, aquellas a las que corresponde mandar, ordenar y dirigir a las demás. Sobre la sabiduría como ciencia rectora, cf. *supra*, I 1, 981a30 y 2, 982b3-6.

[4] *Pánta gàr tà aítia archaí:* «ya que todas las causas son principios». La relación entre los términos *archḗ* (principio) y *aition* (causa) es vacilante en Aristóteles, al igual que en la lengua común. A menudo *tienden a coincidir* extensionalmente, aun cuando cada uno de ellos posee un rasgo peculiar del que el otro carece: 'causa' suele comportar la idea de *influjo;* 'principio' comporta la idea de *orden y prioridad en éste* (cf. AQUINO, 751). Como consecuencia de estas diferencias, a) a veces se considera *más amplia la noción de principio* que la de causa: toda causa es principio, pero no todo principio es causa

a todo tipo de principios es ser *lo primero a partir de lo cual* algo es, o se produce, o se conoce. Y de ellos, unos son inmanentes y otros son extrínsecos, y de ahí que principio sean la naturaleza y el elemento, el pensamiento y la voluntad, la entidad y el *para-qué*. Y es que el bien y la belleza son principio, en muchos casos, tanto del conocimiento como del movimiento.

CAPÍTULO SEGUNDO

⟨CAUSA⟩[5]

Se llama «causa»

⟨*1*⟩ en un sentido, *aquello de-lo-cual se hace algo, siendo aquello inmanente ⟨en esto⟩:* el bronce, por ejemplo, lo es de la estatua y la plata lo es de la copa —y también sus géneros—;

⟨2⟩ en otro sentido, *la forma* y el modelo, es decir, la definición de la esencia y los géneros de ésta (por ejemplo, de la octava es «la proporción de dos a uno» y genéricamente el número), así como las partes de la definición;

(el punto de partida de un trayecto es su principio, y así lo recoge Aristóteles en la primera de las acepciones propuestas, pero nadie lo consideraría causa del trayecto), b) mientras que otras veces se considera *más amplia la noción de causa:* no todas las causas son principios, solamente lo son las causas *primeras.*

[5] *Aítion.* Este capítulo reproduce, prácticamente de modo literal, el pasaje correspondiente de *Física* II 3, 194b23-95b21, desde donde fue introducido en este lugar, tal vez por Aristóteles mismo. En su explicación, Aristóteles se remite, como esquema fundamental, a su clasificación de las cuatro causas: *materia, forma* (esencia), *aquello de donde proviene el inicio del movimiento* (agente) y aquello *para lo cual* (fin). Cf. *supra,* I 3, 983a26-32. (En relación con la terminología, cf. las notas 13, 14 y 15 a este pasaje de I 3.)

⟨*3*⟩ además, *aquello de donde proviene el inicio primero del cambio y del reposo:* así, el que da un consejo es causa, y el padre lo es del hijo, y en general, el agente lo es respecto de lo hecho y lo que produce el cambio lo es respecto de lo que resulta cambiado;

⟨*4*⟩ además ⟨está la causa entendida⟩ como *fin,* y éste es aquello *para-lo-cual:* por ejemplo, el del pasear es la salud. ¿Por qué, en efecto, pasea? Contestamos: para estar sano, y al contestar de este modo pensamos que hemos aducido la causa. Y también todas aquellas cosas que, siendo otro el que inicia el
1013b movimiento, se interponen antes del fin, por ejemplo, el adelgazar, el purgarse, las medicinas y el instrumental médico se dice que son causas de la salud; y es que todas estas cosas son para el fin, si bien difieren entre sí en que las unas son acciones y las otras instrumentos.

Así pues, éstos son aproximadamente[6] todos los sentidos en que se habla de «causa». Ahora bien, puesto que las causas se dicen tales en muchos sentidos, ocurre que la misma cosa tendrá muchas causas, y no accidentalmente (por ejemplo, tanto el arte escultórico como el bronce son causas de la estatua, y lo son en tanto que estatua y no en otro cualquier aspecto, si bien no lo son del mismo modo, sino que lo uno es causa como materia y lo otro como aquello *de-donde* proviene el movimiento), y habrá causas recíprocas (así, el ejercicio es causa del buen estado físico y éste lo es del ejercicio, pero no del mismo modo: lo uno es causa como fin y lo otro como principio del movimiento). Además, lo mismo es causa de efectos contrarios: y es que aquello que —estando presente— es causa

---

[6] *Schedón:* «aproximadamente», *grosso modo.* Como señala ALEJANDRO, 350, 20-22, Aristóteles utiliza esta expresión porque pueden hacerse —y se harán a continuación— clasificaciones más detalladas, teniendo en cuenta la distinción entre causas propias y accidentales.

de tal cosa, a veces, al estar ausente, lo consideramos causa de lo contrario: por ejemplo, consideramos que la ausencia del piloto es la causa del naufragio, dado que su presencia era la causa de su salvación. Ambas —ausencia y presencia— son, por lo demás, causas en tanto que mueven.

Por otra parte, todas las causas establecidas caen dentro de los cuatro tipos de causas más obvios. En efecto, las letras son causas de las sílabas, y la materia lo es de los artefactos, y el fuego y la tierra y las cosas de este tipo lo son de los cuerpos, y las partes lo son del todo, y las premisas lo son de la conclusión, en tanto que aquello *de-lo-cual* ⟨se hacen⟩. Y de todas estas causas, unas lo son como *sustrato*, por ejemplo, las partes, y otras como *esencia:* así el todo[7], la composición y la forma. Por su parte, la semilla, el médico, el que da un consejo, y en general, el agente, todos ellos, son aquello *de donde proviene el inicio del cambio o del reposo*. Otras, por último ⟨son causa⟩ como el *fin* y el bien de las demás cosas. En efecto, el ⟨aquello-para-lo-cual⟩ pretende ser lo mejor y el fin de las demás cosas, y nada importe si se califica como bien ⟨real⟩ o como bien aparente. Las causas son, pues, éstas y éste es el número de sus especies. Y si bien las modalidades de las causas son muchas en número, no obstante, si se agrupan, también ellas resultan ser pocas.

Las causas se dicen tales, pues, en muchos sentidos, y entre las de la misma especie unas son anteriores y posteriores respecto de otras: por ejemplo, el médico y el hombre de arte son causa de la salud, y de la octava lo son el doble y el número, y las que abarcan a cualquier otra lo son siempre de los efectos particulares ⟨de ésta⟩.

---

[7] El «todo» (*tó te hólon*) no ha de entenderse aquí como el compuesto, pues en tal caso, señala ALEJANDRO (351, 27-30), «estaría llamando 'forma' al conjunto ⟨de la materia y la forma⟩, sino lo que adviene a las partes, es decir, su ser como totalidad y su completitud (*holótētá te kaì teleiótēta*)».

Además, están la causa accidental y sus géneros.

Por ejemplo, de la estatua es causa, en un sentido, Policleto y lo es, pero en otro sentido, el escultor, ya que accidentalmen-
1014a te coincide que Policleto es el escultor. Y causas son también las que abarcan a la accidental, por ejemplo, de la estatua es causa el hombre y también, genéricamente, el animal, puesto que Policleto es hombre y el hombre es animal. Por lo demás, entre las causas accidentales las hay más lejanas y más próximas unas que otras, por ejemplo, si se consideran causas de la estatua el blanco y el músico, y no solamente Policleto o el hombre.

Todas las causas —además de decirse tales bien en sentido propio bien accidentalmente— se dicen tales, ya porque lo son en potencia, ya porque están actuando, por ejemplo, se dice que es causa de la edificación, ya un constructor, ya un constructor que está edificando.

Del mismo modo cabe también hablar acerca de los efectos de que las causas son causas: cabe decir de algo, por ejemplo, que es la causa de esta estatua determinada, o bien que lo es de una estatua, o, genéricamente, que lo es de una escultura; igualmente, que es la causa de este bronce determinado, o bien que lo es de un bronce o, genéricamente, que lo es de la materia. Y lo mismo tratándose de las causas accidentales.

Además, cabe combinar las unas y las otras al referirse a ellas, por ejemplo, hablar no de Policleto o del escultor, sino del escultor Policleto. Pero, en cualquier caso, todas estas causas —si bien cada una de ellas se dice tal, a su vez, en dos sentidos— son seis en número: como particular, como género, como accidente, como género del accidente, formuladas en combinación o formuladas cada una simplemente; y de todas ellas, a su vez, en tanto que están actuando o en potencia. Difieren entre sí, por lo demás, en esto: que las causas particulares y las que están actuando existen y dejan de existir al mis-

mo tiempo que los efectos de que son causas —por ejemplo, este que está curando y este que está siendo curado por él; este constructor que está edificando y este edificio que está siendo edificado por él—, mientras que ⟨tratándose de causas⟩ en potencia no siempre es así. En efecto, la casa y el constructor no desaparecen al mismo tiempo.

Capítulo tercero

⟨ELEMENTO⟩

Se llama «elemento»[8]

⟨*1*⟩ *lo primero de-lo-cual algo se compone, siendo aquello inmanente ⟨en esto⟩ y no pudiendo descomponerse, a su vez, específicamente en otra especie distinta.* Así, son elementos de la voz aquellos de que la voz se compone y en que se descompone últimamente, mientras que ellos no pueden descomponerse en otras voces específicamente distintas, sino que, en caso de descomponerse, las partes resultantes serán de la misma especie: por ejemplo, es agua una parte de agua, pero una de la sílaba no ⟨es sílaba⟩. De igual modo explican también los elementos de los cuerpos quienes denominan tales a los componentes últimos en que se descomponen los cuerpos sin que aquéllos puedan, a su vez, descomponerse en otros de distinta especie. Y sean una o muchas tales cosas, las denominan elementos.

---

[8] *Stoicheion.* Dos son los rasgos característicos de la noción de «elemento», como se muestra en este capítulo: su *inmanencia* en aquello de que es elemento, y su *indivisibilidad cualitativa* (no cuantitativa), en cuanto que ya no es divisible en partes de distinta especie.

⟨2⟩ De modo semejante se dice también que son elementos los de las demostraciones geométricas y, en general, los de las demostraciones: en efecto, las demostraciones primeras y que
1014b están contenidas en múltiples demostraciones se dice que son elementos de las demostraciones: tales son, por lo demás, los silogismos primeros[9] que constan de los tres términos y proceden por uno medio.

⟨3⟩ También, a partir de esto y por desplazamiento del significado, llaman elemento a aquello que, siendo uno y pequeño, se aplica a muchas cosas, y de ahí que lo que es pequeño y simple e indivisible se denomine elemento. De donde resulta que las cosas máximamente universales son elementos, ya que cada una de ellas, siendo una y simple, es inmanente en muchas cosas, en todas o la mayoría; y de ahí resulta también la opinión[10] de que la unidad y el punto son principios. Y puesto que los llamados géneros son universales e indivisibles (de ellos no hay, en efecto, definición), algunos dicen que los géneros son elementos, y que lo son en mayor grado que la diferencia, puesto que el género es más universal que ésta: efectivamente, en aquello en que se da la diferencia se da también el género con ella, mientras que en aquello en que se da el género no se da la diferencia en todos los casos.

Por lo demás, lo común a todas estas acepciones consiste en que elemento de cada cosa es *lo primero que es inmanente en cada cosa.*

---

[9] *Syllogismoi hoi prôtoi:* «los silogismos primeros». Aristóteles se refiere, seguramente, a los silogismos *simples* por oposición a los polisilogismos o sorites (así, BONITZ [227], ROSS [I, 295], TRICOT [I, 253, n. 2] y otros). Por su parte, ALEJANDRO (356, 22) y SIRIANO (308, 2-3) —a quienes sigue SCHWEGLER (III, 197)— lo interpretan como referencia a los silogismos de la primera figura.

[10] Se refiere a la doctrina de Pitagóricos y Platónicos respecto de los principios.

CAPÍTULO CUARTO

⟨NATURALEZA⟩

Se llama «naturaleza»[11],

⟨*1*⟩ en un sentido, *la generación de las cosas que crecen* (si se pronuncia la 'y' alargándola)[12],

⟨2⟩ y en otro sentido, *lo primero a partir de lo cual comienza a crecer lo que crece, siendo aquello inmanente ⟨en esto⟩;*

⟨*3*⟩ además, *aquello-de-donde se origina primeramente el movimiento que se da en cada una de las cosas que son por naturaleza* y que corresponde a cada una de éstas en tanto que es tal. Se dice, por lo demás, que crece todo aquello que aumenta de tamaño gracias a otra cosa, bien por contacto y por unificación orgánica, bien por desarrollo, como los embriones. La unificación orgánica difiere, en todo caso, del mero contacto: en efecto, en el caso de éste no es necesaria ninguna otra cosa aparte del contacto, mientras que en el caso de los componentes de una unidad orgánica hay algo —uno y lo mismo en ambos ⟨componentes⟩— que hace que se unan orgánicamente en vez de estar meramente en contacto, y que constituyan una sola cosa según la continuidad y la cantidad, pero no según la cualidad.

⟨*4*⟩ Además, se llama «naturaleza» *lo primero de lo cual es o se genera cualquiera de las cosas que son por naturaleza, siendo aquello algo informe e incapaz de cambiar de su propia*

[11] *Phýsis*. La noción. de *phýsis* y sus distintas acepciones son analizadas por ARISTÓTELES también en la *Física* I 2.

[12] Se debe entender, alargando la «y» de *phýsis*, de modo que suene igual que la «y» del verbo *phýō*.

potencia[13]: por ejemplo, el bronce se dice que es la naturaleza de la estatua y de los utensilios de bronce, y la madera de los de madera. Y del mismo modo en los demás casos. De ellos, en efecto, está contituida cada cosa, conservándose la materia. Y es que de esta misma manera llaman también naturaleza a *los elementos de las cosas que son por naturaleza:* unos dicen que el fuego, otros que la tierra, otros que el aire, otros que el agua, otros que algún otro elemento semejante, unos que alguno de ellos, y otros, en fin, que todos ellos.

⟨5⟩ Además, y en otro sentido, se dice que la naturaleza es *la entidad de las cosas que son por naturaleza:* así, por ejemplo, los que dicen que la naturaleza es la composición primera de las cosas o, como dice Empédocles,

1015a *no hay ninguna naturaleza de las cosas que son,*
sino solamente mezcla y separación de lo mezclado,
si bien a esto lo llaman 'naturaleza' los hombres[14].

Por ello, al referirnos a cuantas cosas son o se generan por naturaleza, no decimos que poseen la naturaleza correspondiente hasta que no poseen ya la forma y la configuración, aun cuando exista ya aquello de lo cual por naturaleza son o se generan. Y es que, ciertamente, el compuesto de lo uno y lo otro[15] es «por naturaleza» —por ejemplo, los animales y sus partes—, mientras que «naturaleza» son la materia primera

[13] *Ametáblêton ek tês dynámeōs tês autoû:* «incapaz de cambiar *de* su propia potencia», es decir, los elementos no pueden transformarse abandonando su ser para convertirse en otro. Reale (I, trad.) traduce: «incapace di mutare *in virtù della* sola potenza che gli e propia». (Así entendieron el texto Aquino, 816, y Fonseca, II, 250, *expl. ad loc.)* Pero la preposición *ek* no permite esta interpretación. (Cf. Tricot, I, 225, n. 2.)

[14] Cf. DK 31B8 (I, 312, 7-10). Como puede comprobarse, esta cita de Aristóteles no es ni literal ni completa.

[15] Es decir, el compuesto de materia y forma.

(ésta se entiende de dos maneras, o primera respecto de la cosa, o primera en general: así y en el caso de las cosas de bronce, el bronce es primero respecto de ellas, pero en general lo sería el agua, suponiendo que todo lo que se derrite es agua) y también la entidad, es decir, la forma. Ésta es, a su vez, el fin de la generación [16]. ⟨6⟩ A causa de esta ⟨acepción⟩, y por ampliación ya del significado, y en general, se llama naturaleza a *toda entidad*, puesto que la naturaleza es cierto tipo de entidad.

De lo dicho resulta que la naturaleza, primariamente y en el sentido fundamental de la palabra, es *la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas*. En efecto, la materia se denomina naturaleza porque es capaz de recibir aquélla, y las generaciones y el crecimiento porque son movimientos que se originan de ella. Y ella es el principio del movimiento de las cosas que son por naturaleza [17], y, en cierto sentido, es inmanente en éstas, bien en potencia, bien estado de plena actualización.

CAPÍTULO QUINTO

(NECESARIO) [18]

Se llama «necesario»

⟨*1*⟩ *aquello sin lo cual, por ser concausa, no se puede vivir* (por ejemplo, la respiración y la alimentación son necesarias para el animal, ya que sin ellas es imposible que exista),

---

[16] La identificación de forma *(eidos)* y fin *(télos)* es la expresión, concisa y vigorosa, de la *teleología, inmanente* propuesta por Aristóteles. Cf. *infra*, VIII 4, 1044b1 y n. 27.

[17] La *ousía* (entidad, *forma*) es el principio del movimiento de los seres naturales y, por tanto, *phýsis* en el sentido más propio.

[18] *Anankaîon*.

⟨2⟩ y también *aquellas cosas sin las cuales el bien no puede existir o producirse, o el mal no puede suprimirse o desaparecer* (por ejemplo, el beberse la medicina es necesario para no estar enfermo, y el viajar a Egina para cobrar el dinero).

⟨*3*⟩ Además, *lo impuesto violentamente y la violencia.* Esto, a su vez, es lo que obstaculiza, o impide, en contra de la inclinación y de la elección: en efecto, lo impuesto violentamente se denomina «necesario» y, por ello, también «doloroso» (como dice también Eveno[19]: *«todo lo necesario es por naturaleza penoso»*), y la violencia constituye un cierto tipo de necesidad (como dice también Sófocles: *«la violencia me fuerza a actuar necesariamente así»*)[20], y la necesidad parece ser algo que no se deja persuadir, y con razón, ya que es lo contrario del movimiento que se ejecuta conforme a la elección y al razonamiento.

⟨*4*⟩ Además, *lo que no puede ser de otro modo que como es*, decimos que es necesario que sea así. Y ciertamente, todas las demás cosas se denominan necesarias, de un modo u otro, en virtud de este significado de 'necesario'. En efecto, de lo impuesto violentamente se dice que es necesario hacerlo o padecerlo cuando, a causa de la violencia ejercida, no se puede seguir la inclinación propia, como que la necesidad es precisamente aquello por lo cual no se puede actuar de otro modo. E igualmente en el caso de las concausas del vivir y de lo bueno: y es que cuando el bien en unos casos, y en otros casos la vida y la existencia, no son posibles sin ciertas cosas, estas cosas son necesarias, y esta causa constituye un cierto tipo de necesidad.

---

[19] Eveno de Paros, poeta trágico del s. v a. C. Este mismo pentámetro es citado por ARISTÓTELES en otras dos ocasiones, en *Ret.* I 11, 1370a10, y en *Ét. Eud.* II 7, 1223a31.

[20] SÓFOCLES, *Electra* 256. La cita no es estrictamente literal.

⟨*5*⟩ También *la demostración* es de las cosas necesarias, ya que ⟨lo demostrado⟩, si se ha demostrado estrictamente, no puede ser de otro modo. Y la causa de ello son las premisas primeras, si las cosas de que parte el silogismo no pueden ser de otro modo ⟨que como son⟩.

En algunos casos la causa de que ciertas cosas sean necesarias es algo distinto ⟨de ellas mismas⟩, pero en otros casos no es así, sino que son ellas la causa de que otras cosas sean por necesidad. Por consiguiente, *lo necesario en el sentido primero y fundamental de la palabra es lo simple:* esto, en efecto, no puede tener más que un modo de ser y, por tanto, no puede ser de este otro modo y de aquel otro modo, puesto que, en tal supuesto, tendría más de un modo de ser. Así pues, si existen realidades eternas e inmóviles, nada hay en ellas de violento o antinatural.

CAPÍTULO SEXTO

⟨UNO. UNIDAD⟩[21]

Se dice de algo que es 'uno' ya accidentalmente, ya por sí.

⟨*1*⟩ *Accidentalmente*[22], por ejemplo, «Corisco» *y* «músico», y «Coriseo músico» (lo mismo da, en efecto, decir «Coriseo» *y* «músico» que «Corisco músico»), y también «músico» *y* «justo», y también «Corisco músico justo». Y es que todas estas cosas se dice que son uno accidentalmente: «justo» *y* «músico»

[21] *Hén.*

[22] En su sentido *fundamental y básico,* la unidad accidental es aquella que corresponde a la unión de una entidad o sustancia individual y una determinación accidental («Corisco músico» en el ejemplo). Las otras variantes a que se refiere Aristóteles remiten a ésta y se fundamentan en ella.

porque sucede accidentalmente que se dan en cierta entidad que es una; «músico» y «Corisco» porque sucede accidentalmente que aquello se da en éste; e igualmente también «el músico Coriseo» es uno con Corisco en cierto modo: porque una de las partes del enunciado —«músico»— sucede accidentalmente que se da en la otra, «Corisco»; y también «el músico Coriseo» es uno con «el justo Corisco», porque una parte de cada enunciado sucede accidentalmente que se da en el mismo sujeto, y éste es uno. Y lo mismo si el accidente se afirma del género, o bien de algún nombre universal, por ejemplo, si se dice que «hombre» y «hombre músico» son lo mismo: en efecto, ⟨se dice que lo son⟩, bien porque «músico» sucede accidentalmente que se da en el «hombre», el cual es una entidad, bien porque lo uno y lo otro sucede que se dan accidentalmente en un individuo, en este caso Corisco, sólo que los dos no se dan en él del mismo modo, sino que lo uno se da como género, como algo intrínseco a la entidad, mientras que lo otro se da como estado o afección de la entidad. Así pues, todo lo que se dice que es accidentalmente uno, se dice de este modo.

⟨2⟩ De las cosas que se dice que son uno *por sí mismas*, ⟨*a*⟩
1016a algunas se dice que lo son porque *son continuas*, como el haz de leña atado y los maderos pegados con cola. También una línea, si es continua, se dice que es una, aunque esté doblada, al igual que cada una de las partes [del cuerpo], por ejemplo, una pierna o un brazo. Por lo demás, de entre estas cosas, las que son continuas por naturaleza poseen un grado mayor de unidad que las que lo son por obra del arte. A su vez, se llama continuo aquello a lo que, por sí, le corresponde un movimiento que es uno y que no puede ser sino tal. Y el movimiento es uno si es indivisible, y es indivisible según el tiempo. Y por sí mismo es continuo todo aquello que es uno no por mero contacto: en efecto, si se colocan maderos en contacto unos con otros, nadie dirá que se trata de algo uno —un madero o un cuerpo o una

cosa continua—. Las cosas que son totalmente continuas se dice que son uno aun cuando estén dobladas, y en mayor medida si no están dobladas: así, la tibia o el muslo en mayor medida que la pierna, ya que el movimiento de la pierna puede no ser uno. Y la línea recta es una en mayor medida que la que está doblada: efectivamente, de la que está doblada y forma un ángulo decimos que es una y que no es una, ya que su movimiento puede darse no conjuntamente o conjuntamente, mientras que el de la recta se da siempre conjuntamente, y ninguna parte suya que tenga magnitud está en reposo mientras otra está en movimiento, al contrario de lo que ocurre con la línea doblada.

⟨*b*⟩ Además y en otro sentido se dice que son uno aquellas cosas *cuyo sujeto material no es específicamente diferente.* Y no difiere cuando su forma específica no puede ser distinguida por la percepción sensible, ya se trate del sujeto que es primero, ya del que es último respecto del fin: en efecto, del vino se dice que es uno y también del agua, en tanto que no pueden distinguirse según la forma específica, y también se dice de todos los líquidos (como el aceite, el vino) y de todos los cuerpos que se derriten que son uno porque el sustrato último de todos ellos es el mismo; en efecto, todas estas cosas son agua o aire.

⟨*c*⟩ Se dice también que son uno aquellas cosas *cuyo género es uno,* aunque se diferencie por medio de diferencias opuestas. Y se dice que son uno todas estas cosas porque uno es el género que constituye el sujeto de las diferencias (por ejemplo, uno son el caballo, el hombre y el perro puesto que todos ellos son animales), en un sentido muy próximo a como la materia es una. A veces se dice de esta manera que tales cosas son una, pero otras veces se dice que el género superior es el mismo, y cuando se trata de las especies últimas del género, se dice del que está sobre ellas: así, el isósceles y el equilátero son una y la misma figura porque ambos son triángulos, si bien no son los mismos triángulos.

⟨*d*⟩ Además, se dice que son uno todas aquellas cosas *cuya definición —el enunciado que expresa su esencia— es indivisible de cualquier otro enunciado que exprese la cosa* (pues todo enunciado, por sí, es divisible)[23]: en este sentido, efectivamente, «lo que ha crecido» y «lo que mengua» son uno, puesto que una es su definición, al igual que la definición de la especie es una en el caso de las superficies. Y en general, aquellas cosas cuya aprehensión intelectual —la que aprehende su
1016b esencia— es indivisible, sin que ⟨la aprehensión intelectual⟩ pueda separarlas ni en cuanto al tiempo ni en cuanto al lugar ni en cuanto a la noción, en tales cosas se da la unidad de manera prominente, y de ellas en las que son entidades. Y es que, de *modo universal*, se dice que son uno *todas aquellas cosas que son indivisibles, en tanto que son indivisibles:* y así, si son indivisibles en tanto que son «hombre», son «un» hombre, y si lo son en tanto que «animal», son «un» animal, y si lo son en tanto que «magnitud», son «una» magnitud.

Ciertamente, la mayoría de las cosas se dice que poseen unidad por hacer o tener o padecer o relacionarse con otra cosa que es una; en su sentido primero, por el contrario, se dice que son «una» aquellas cosas cuya entidad es una, una por continuidad, por especie o por definición; y es que, efectivamente, contabilizamos como múltiples a aquellas que no son continuas, o bien cuya esencia no es una, o cuya definición no es una.

Además, en cierto sentido decimos de cualquier cosa que es una si, poseyendo cantidad, es continua[24], pero en cierto

---

[23] Todo enunciado *(lógos)* es divisible en las partes que lo componen. La definición *(horismós)* —es decir, el enunciado que expresa la esencia— se divide en género y diferencia.

[24] En este párrafo Aristóteles introduce una matización ulterior en relación con *la unidad de continuidad*, a la cual se había ya referido anteriormente (1015b35-16a17) como primero de los tipos de unidad *por sí*.

sentido no decimos que lo es, a no ser que constituya un todo, es decir, a no ser que posea la unidad de la forma: por ejemplo, al ver las partes de un zapato puestas juntas de cualquier manera no diríamos que constituyen una unidad, excepto en el sentido de que son continuas, pero sí ⟨que lo diríamos⟩ si estuvieran juntas de modo que compusieran un zapato, es decir, poseyeran ya cierta forma una. Y de ahí que, de las líneas, la circunferencia sea una de modo prominente puesto que es entera y completa.

«Ser uno» consiste en «ser principio de número»[25]. En efecto, la medida primera es principio, ya que lo primero mediante lo cual conocemos cada género es su medida primera. Conque la unidad es el principio de lo cognoscible en cada género. Ahora bien, la unidad no es la misma en el caso de todos los géneros: en un caso es el intervalo más pequeño, en otro caso la vocal o la consonante, otra es la unidad del peso y otra la del movimiento. En todos los casos, a su vez, la unidad es lo indivisible en cantidad o en especie. Y lo indivisible en cuanto a la cantidad se llama: «mónada» si lo es totalmente y carece de posición, «punto» si lo es totalmente y tiene posición, «línea» si es divisible en una dimensión, «superficie» si lo es en dos dimensiones, y «cuerpo» si es divisible en todas —las tres— dimensiones; e invirtiendo el orden, lo divisible en dos dimensiones es «superficie», «línea» lo divisible en una dimensión, «punto» y «mónada» lo que no es divisible en absoluto en cuanto a la cantidad: mónada si no tiene posición, y punto si tiene posición.

[25] En este párrafo se dejan de lado los diversos tipos de unidad para definir *qué es la unidad:* principio de número, medida, principio de cognoscibilidad dentro de cada género de cosas.

En fin, ciertas cosas son uno numéricamente, otras específicamente, otras genéricamente y otras por analogía[26]: numéricamente lo son aquellas cosas cuya materia es una, específicamente aquellas cuya definición es una, genéricamente aquellas cuya figura de la predicación es la misma[27] y, en fin, por analogía las que guardan entre sí la misma proporción que guardan entre sí otras dos. Por otra parte, las modalidades posteriores acompañan siempre a las anteriores[28]: así, las cosas que son uno numéricamente lo son también específicamente, pero no todas las que lo son específicamente lo son también numérica-
1017a mente; a su vez, todas las que lo son específicamente lo son también genéricamente, pero no todas las que lo son genéricamente lo son además específicamente, aunque sí que lo son por analogía; por su parte, no todas las que lo son por analogía lo son también genéricamente.

---

[26] Aristóteles vuelve a la clasificación de los distintos tipos de unidad, introduciendo *un nuevo criterio clasificatorio*. La escala propuesta ahora (unidad numérica, específica, genérica, de analogía) va del tipo de unidad más estricto y menos extenso al más extenso y menos estricto.

[27] La expresión 'figura de la predicación' *(schêma tês kategorías)* se refiere usual y técnicamente a *las distintas categorías* (géneros supremos). Bonitz (238-39) propone que en esta ocasión se interprete en el sentido más amplio y menos técnico de «predicado», a fin de integrar en la doctrina propuesta la unidad genérica correspondiente a los *géneros intermedios*. Por el contrario, Ross (I, 304-305) propone interpretar la expresión en su sentido usual y técnico, lo que nos daría una referencia a la unidad genérica entendida *como pertenencia a la misma categoría*.

[28] Este principio, según el cual las formas posteriores de unidad acompañan siempre a las anteriores, implica que allí donde hay unidad de género, hay también unidad de analogía (cf. 1017a1-2), lo cual resulta sorprendente, ya que el género comporta univocidad. Algunos comentaristas han mostrado su sorpresa al respecto (así, Fonseca, II, 355, *expl. ad loc.*, y más recientemente, Bonitz, 239, y Ross, I, 305). Desde luego, cabe intentar analogías peregrinas (como hace Alejandro, 369, 21-22: «caballo es a caballo, como hombre es a hombre»), pero es difícil encontrarle al asunto un sentido mínimamente satisfactorio.

Resulta también evidente que lo MÚLTIPLE se dirá tal por oposición a los sentidos de 'uno', ciertas cosas porque no son continuas, otras porque su materia —la primera o la última— es específicamente divisible, otras, en fin, porque sus definiciones —los enunciados que expresan su esencia— son más de una.

CAPÍTULO SÉPTIMO

(LO QUE ES)[29]

«Lo que es» se dice tal ya accidentalmente ya por sí mismo.

⟨*1*⟩ Decimos, por ejemplo, que *accidentalmente* el justo es músico, el hombre es músico y el músico es hombre; y del mismo modo que decimos que el músico construye una casa porque sucede accidentalmente al constructor que es músico, o al músico que es constructor (en efecto, 'esto es tal cosa' significa aquí que tal cosa le sucede accidentalmente a esto), también hablamos en este sentido en el caso de los ejemplos aducidos: pues cuando decimos que el hombre es músico y que el músico es hombre, o que el blanco es músico o que éste es blanco, en el último caso lo decimos porque ambas cosas sucede accidentalmente que se dan en el mismo sujeto; y que el músico es hombre, por su parte, porque «músico» sucede que se da accidentalmente en éste. (Y en este sentido se dice también que lo no-blanco *es:* porque es aquello a lo cual esto le

[29] *Ón*. Los distintos sentidos (o mejor matrices de sentidos) del verbo *eînaî* y de su participio *ón / ónta* que Aristóteles distingue en este capítulo se retoman más adelante en VI 2, 1026a33-b2. (Cf. también: IX 10, 1051a34-b1, y XIV 2, 1089a26-28.)

sucede accidentalmente.) Así pues, las cosas que se dice que son accidentalmente, se dice que son por las razones siguientes: o bien porque ambas determinaciones se dan en la misma cosa y ésta *es*, o bien porque aquello se da *en algo que es*, o bien porque *es aquello en lo cual* se da la determinación de que aquello se predica[10].

⟨2⟩ Por otra parte, se dice que *son por sí mismas* todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación[11]: en efecto, cuantas son las maneras en que ésta se expresa, tantas son las significaciones de 'ser'. Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan *qué-es*, otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuándo, 'ser' significa lo mismo

[10] En esta última frase se refiere a las predicaciones en que *se invierte el orden natural del sujeto y del predicado*, por ejemplo, «el músico es hombre»: aquello que verdaderamente *es*, es *el hombre*, la entidad en la cual se da aquella determinación que funciona, de modo artificioso, como sujeto gramatical.

[11] A primera vista (sólo a primera vista) cabría esperar que Aristóteles, tras ocuparse de *lo que es accidentalmente*, se refiriera ahora exclusivamente a la *ousía*, a la entidad, como aquello que *es por sí*. Sin embargo, Aristóteles afirma que son por sí *todas* las cosas significadas por las categorías y, por tanto, también las significaciones correspondientes a las categorías de los accidentes. Esta afirmación aristotélica ha causado extrañeza a algunos comentaristas. Así, tanto Ross como Reale han intentado encontrar algún tipo de predicación en la cual *los predicados correspondientes a las categorías «accidentales» pertenecieran por sí al sujeto*. Las propuestas (distintas) de ambos (Ross, I, 306-308; Reale, I, 434-37, n. 3) resultan ingeniosas, pero están, a mi juicio, fuera de lugar. Y es que, según creo, no han entendido a qué se refiere el «por sí» en este caso. Esta fórmula no se refiere a la relación entre el sujeto y el predicado (de modo que éste perteneciera por sí a aquél), sino *a la relación entre los distintos predicados posibles y el ser*: las determinaciones correspondientes a cualquier categoría *son por sí*, es decir, en cuanto tales y de modo inmediato *expresan distintos modos de ser*, sea cual sea la relación que, a su vez, guarden con el sujeto. (Cf mi art. «La fórmula *kath'autó* y las categorías: a vueltas con *Metafísica* V 7», *Methexis* IV (1991), 39-57.)

que cada uno de ellos. Y es que no hay diferencia alguna entre 'un hombre *es*(tá) convaleciendo' y 'un hombre convalece' [32], ni entre 'un hombre *es*(tá) paseando o talando' y 'un hombre pasea o tala'. Y lo mismo también en caso de los demás predicados.

⟨*3*⟩ Además, 'ser' y 'es' significan que algo es verdadero, y 'no ser' que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación. Así, que Sócrates *es* músico significa que tal cosa es verdad, o bien, que Sócrates *es* no-blanco, que ⟨tal cosa⟩ es verdad; por el contrario, que la diagonal *no es* conmensurable ⟨significa⟩ que es falso ⟨que lo sea⟩.

⟨*4*⟩ Además y respecto de estos sentidos enumerados, 'ser' y 'lo que es' significan tanto lo que se dice que *es en potencia* como lo que se dice que es *ya plenamente realizado:* efectivamente, tanto del que puede ver como del que está viendo decimos que *es* alguien que ve, y del mismo ⟨decimos⟩ que conoce tanto el que puede utilizar su conocimiento como el que lo está utilizando, y que *es* tranquilo tanto aquel que está ya tranquilo como el que es capaz de tranquilizarse. Y lo mismo en el caso de las entidades: también, desde luego, decimos que en la piedra *es*(tá) la estatua de Hermes, y que ⟨en la línea⟩ *es*(tá) la semilínea, y que *es* trigo lo no madurado aún.

En otro lugar habrá de definirse cuándo algo es potencialmente y cuándo no lo es aún [33].

[32] *Oudèn gàr diaphérei tò ánthrōpos hygiaínōn estin ḕ tò ánthrōpos hygiainei:* «no hay diferencia entre 'un hombre *es*(tá) convaleciendo' y 'un hombre convalece', etc.». Con éste y los siguientes ejemplos Aristóteles trata de mostrar que resulta irrelevante la circunstancia de que se use o no se use *explícitamente* el verbo 'ser'. *El predicado expresa por sí un modo de ser*, independientemente de que aparezca o no aparezca tal verbo.

[33] Cf. *infra*, IX 3.

Capítulo octavo

⟨Entidad⟩[34]

Se llaman «entidad»

⟨*1*⟩ *los cuerpos simples* —por ejemplo, la tierra, el fuego, el agua y cuantos son tales— y, en general, *los cuerpos y sus compuestos*, animales y divinidades[35], así como *sus partes*. Todas estas cosas se dice que son entidad porque no se predican de un sujeto; al contrario, las demás cosas ⟨se predican⟩ de ellos.

⟨*2*⟩ En otro sentido, *lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predican de un sujeto:* así, el alma para el animal.

⟨*3*⟩ Además, *las partes inmanentes de tales cosas, si las delimitan y expresan algo determinado*, y si su *eliminación acarrea la eliminación del todo:* así, como dicen algunos, la ⟨eliminación⟩ de la superficie ⟨acarrea⟩ la del cuerpo y la de la línea ⟨acarrea⟩ la de la superficie; y el número, en general, es tal según el parecer de algunos[36] (puesto que define todas las cosas y si se eliminara, nada quedaría).

⟨*4*⟩ Además, *la esencia*, cuyo enunciado es definición, también ella se dice que es la entidad de cada cosa.

Sucede, por demás, que la entidad se denomina tal en dos sentidos: de una parte, el sujeto último que ya no se predica de otra cosa; de otra parte, lo que siendo *algo determinado* es

[34] *Ousía*. Al estudio de la *ousía* o entidad dedica Aristóteles monográficamente los libros VII y VIII de la *Metafísica*.

[35] «Divinidades»: *daimónia*. Se refiere a los cuerpos celestes.

[36] Pitagóricos y Platónicos.

también *capaz de existencia separada*[37]. Y tal es la conformación, es decir, la *forma* específica de cada cosa.

CAPÍTULO NOVENO

(LO MISMO, DIVERSO, SEMEJANTE, DESEMEJANTE)[38]

Ciertas cosas se dice que son «lo mismo»

⟨*1*⟩ *accidentalmente*, por ejemplo, «blanco» y «músico» porque sucede accidentalmente que se dan en lo mismo, y «hombre» y «músico» porque lo uno sucede accidentalmente que se da en lo otro, y decimos «el músico es hombre» porque sucede accidentalmente que se da en el hombre. Lo así expresado se identifica con cada uno de sus dos términos y cada uno de éstos con ellos: en efecto, tanto el hombre como el músico se dice que son el mismo que «el hombre músico», y que éste es el mismo que aquéllos. (Y de ahí que ninguna de estas cosas se predique universalmente. No es, en efecto, verdadero afirmar que «todos los hombres» son lo mismo que «músico», ya que las determinaciones que se predican universalmente pertenecen por sí mismas ⟨a sus sujetos⟩, mientras que las accidentales no les pertenecen por sí mismas, por más que se predi- 1018a quen de los individuos sin matización alguna al respecto. Sócrates y Sócrates–músico parece, en efecto, que son lo mis-

[37] «Lo que siendo *algo determinado* es también *capaz de existencia separada»: ho ăn tóde ti ón kai chōristòn êi.* La materia carece de estos dos rasgos puesto que es, por sí, indeterminada e incapaz de existir separada de la forma, al margen del compuesto que constituye con ésta. Cf. *infra*, VII 3, 1029a27-30.

[38] *Tautón, héteron, diăphoron, hómoion.* Aristóteles estudiará estas nociones más adelante, en X 3 y 4.

mo; pero «Sócrates» no se dice de una pluralidad de individuos, y de ahí que no se diga «todos los Sócrates» como se dice «todos los hombres».)

⟨2⟩ Ciertas cosas se dice, pues, que son lo mismo de esta manera, mientras que otras se dice que lo son *por sí,* y esto en todos los mismos sentidos en que se dice 'uno': en efecto, se dice que son lo mismo aquellas cosas cuya materia es una, ya específica ya numéricamente, y aquellas cosas cuya entidad es una, de modo que es evidente que la mismidad consiste en *cierta unidad del ser, bien de una pluralidad, bien de algo considerado como una pluralidad:* así, cuando se dice de algo que es lo mismo que ello mismo, se considera como si fuera dos cosas. Se dice que son *diversas,* por el contrario, aquellas cosas cuya especie o materia o definición de la entidad es más de una. Y, en general, 'diverso' se dice por oposición a lo 'mismo'.

Se dice que son «diferentes» aquellas cosas que son diversas, pero siendo lo mismo en algún aspecto [39], sólo que no numéricamente, sino según la especie o según el género o por analogía. Además, aquellas cuyo género es diverso, y también los contrarios, y también cuantas cosas comportan la diversidad en su entidad.

«Semejantes» se dice que son aquellas cosas cuyas afecciones son, en su totalidad, las mismas, y también si las afecciones que son las mismas son más que las que son diversas, y aquellas cosas cuya cualidad es una; y una cosa es semejante a otra

---

[39] «Son diversas, pero *siendo lo mismo en algún aspecto*»: la mera diversidad, o pura alteridad *(heterótēs),* no implica elemento común alguno entre los términos diversos, mientras que la diferencia *(diaphorá)* comporta que los términos diferentes tengan *algo en común:* a partir de este elemento común, *difieren en algo determinado.* Sobre la distinción entre *héteron* y *diáphoron,* cf. *infra,* X 3, 1054b23-55a2.

si tiene la mayoría —o bien los más importantes— de los contrarios por los cuales ésta puede ser alterada[40].

Lo «desemejante» se dice tal, a su vez, por oposición a lo semejante.

CAPÍTULO DÉCIMO

⟨OPUESTOS. CONTRARIOS. DIVERSOS EN CUANTO A LA ESPECIE⟩[41]

⟨*1*⟩ Se llaman «opuestos» la contradicción, los contrarios, los relativos, la privación y la posesión, y los extremos desde los cuales y hasta los cuales tienen lugar las generaciones y las destrucciones[42]. Tambien aquellas cosas que no pueden estar a la vez presentes en el sujeto capaz de recibirlas se dice que son opuestas, ellas mismas o bien los elementos de que se componen: en efecto, el gris y el blanco no se dan a la vez en lo mismo, luego son opuestos los elementos de que derivan.

⟨2⟩ Se llaman «contrarios»[43]: ⟨*a*⟩ aquellas cosas que, siendo diferentes en cuanto al género, no pueden estar presentes a la

[40] Cf. *infra*, X 3, 1054b3-13, donde Aristóteles distingue cuatro tipos de semejanza. (Sobre las divergencias entre tal clasificación y la ofrecida en este pasaje, así como su posible conciliación, puede verse la sugerencia de Ross, I, 313-14.)

[41] *Amikeímena. Enantía. Hétera tõi eídei.*

[42] La clasificación que usualmente ofrece Aristóteles de los opuestos *(antikeímena*, cf. *infra*, X 4, 1055a38-39; también, *Cat.* 10, 11b17-19, y *Top.* II 2, 109b17-20) solamente incluye los cuatro tipos mencionados en primer lugar: contradictorios, privación / posesión, contrarios y relativos.

[43] El rasgo fundamental de los contrarios *(enantía)* consiste en que entre ellos se da *la diferencia máxima*, son los extremos dentro de *un mismo* ámbito a que ambos pertenecen (género, potencia, ciencia, sujeto, etc.). Cf. *infra*, X 4, 1055a3-33.

vez en lo mismo; ⟨*b*⟩ también las que, perteneciendo al mismo género, difieren en grado sumo, ⟨*c*⟩ y las que, dándose en el mismo sujeto receptor, difieren en grado sumo, ⟨*d*⟩ y las que, cayendo bajo la misma potencia, difieren en grado sumo, ⟨*e*⟩ y aquellas cuya diferencia es máxima, bien absolutamente, bien en cuanto al género, bien en cuanto a la especie.

Las demás cosas se dice que son contrarias, unas porque tienen tales contrarios, otras porque son sujetos receptores de los mismos, otras porque son capaces de producirlos o de ser afectadas por ellos, o porque los producen o son afectadas por ellos, o porque son pérdidas o adquisiciones, o bien, posesiones o privaciones de ellos.

Y puesto que 'uno' y 'lo que es' se dicen en muchos sentidos, otro tanto tiene que ocurrir también necesariamente en el caso de todas las nociones que se dicen según los significados de aquéllos, de modo que «mismo», «diverso» y «contrario» serán diversos respecto de cada categoría.

⟨*3*⟩ «diversas en cuanto a la especie»[44] se dice que son ⟨*a*⟩ todas aquellas cosas que, siendo del mismo género, no están
1018b subordinadas entre sí; ⟨*b*⟩ y también aquellas que, dándose en el mismo género, tienen alguna diferencia; ⟨*c*⟩ y también aquellas que comportan contrariedad en su entidad. ⟨*d*⟩ Diversos entre sí en cuanto a la especie son también los contrarios, todos o los que se denominan tales en sentido primario, ⟨*e*⟩ y todas aquellas cosas que tienen definiciones diversas en la especie última del género (por ejemplo, «hombre» y «caballo» son indivisibles en cuanto al género, pero sus definiciones son diversas), ⟨*f*⟩ y todas aquellas cosas que, dándose en la misma entidad, tienen alguna diferencia. Por su parte, las cosas que se oponen a éstas son de la misma especie.

---

[44] Respecto de las cosas «diversas en cuanto a la especie» (*hétera tôi eídei*), cf. *infra*, X 8.

CAPÍTULO UNDÉCIMO

⟨ANTERIOR Y POSTERIOR⟩[45]

Se denominan «anteriores» y «posteriores»

⟨*1*⟩ ciertas cosas porque, supuesto que en cada género hay algo que es primero y es principio, *se hallan más cerca de algún principio* fijado ya absolutamente y por naturaleza, ya relativamente, ya en algún lugar, ya por algunos. Así,

⟨*a*⟩ algunas cosas se dice que son anteriores *en cuanto al lugar* por hallarse más cerca, bien de algún lugar establecido por naturaleza (por ejemplo, del centro o del extremo), bien respecto de un lugar cualquiera, mientras que lo que se halla más lejos se dice que es posterior;

⟨*b*⟩ otras cosas ⟨se dice que son anteriores⟩ *en cuanto al tiempo* (unas por estar más lejos del tiempo presente, como cuando se trata del pasado: la guerra de Troya es ciertamente anterior a las guerras médicas porque está más alejada del tiempo presente; otras, por el contrario, por estar más cerca del momento presente, como cuando se trata de los acontecimientos futuros: los juegos de Nemea son «antes» que los de Pitia porque están más próximos al momento presente, en cuyo caso tomamos al presente como principio y como lo primero);

⟨*c*⟩ otras cosas ⟨se dice que son anteriores⟩ *en cuanto al movimiento*. (Anterior es, en efecto, lo que está más cerca de lo que ha iniciado primero el movimiento: así, el niño es «antes» que el adulto. También eso es un principio, hablando absolutamente);

---

[45] *Próteron kaì hýsteron*. Otra enumeración de los sentidos de estos términos aparece en *Cat.* XII.

⟨*d*⟩ otras cosas ⟨se dice que son anteriores⟩ ***en cuanto a la potencia*** (pues anterior es lo que descuella en cuanto a su potencia, es decir, lo más potente. Y tal es aquello de cuya voluntad se sigue necesariamente otra cosa que es posterior, de modo que si aquélla no la mueve, ésta no se mueve, y si la mueve, se mueve. La voluntad es principio);

⟨*e*⟩ otras cosas ⟨se dice que son anteriores⟩ ***en cuanto al orden*** (y éste es el caso de todas aquellas que están colocadas, conforme a alguna regla, en relación con algo único y determinado, por ejemplo, el danzante que está junto al corifeo es anterior al que está en tercer lugar, y la cuerda penúltima es anterior a la última: y es que en un caso se toma como principio al corifeo, y en el otro caso a la cuerda de enmedio).

⟨*2*⟩ En este sentido se dice que estas cosas son anteriores mientras que, en otro sentido, ***lo que es anterior en cuanto al conocimiento se considera, además, anterior absolutamente,*** en cuyo caso son diversas las cosas que son anteriores según la noción y las que lo son según la sensación. Y es que según la noción los universales son anteriores, mientras que los individuos lo son según la sensación; y según la noción el accidente es anterior al todo [46], por ejemplo «músico» es anterior a «hombre-músico», puesto que el todo de la noción no puede darse sin la parte, por más que no pueda haber músico si no hay ***alguien que sea músico.***

⟨*3*⟩ Además, se dice que son anteriores ***las propiedades de las cosas que, a su vez, son anteriores,*** por ejemplo, la rectitud es anterior a la lisura, dado que la primera es una propiedad de
1019a la recta por sí misma, mientras que la segunda lo es de la superficie.

---

[46] *Toû hólou próteron:* «anterior al todo». El todo es aquí, como muestra el ejemplo aducido a continuación, ***el compuesto de entidad + accidente.***

⟨*4*⟩ Algunas cosas se dice que son anteriores y posteriores en este sentido, y otras que lo son *según la naturaleza y la entidad:* así, todas las cosas que pueden exisitir sin otras, pero no éstas sin ellas, distinción esta que utilizaba Platón[47]. (Y puesto que 'ser' se dice en muchos sentidos, tenemos, en primer lugar, que el sujeto es anterior y, por tanto, la entidad es anterior, y en segundo lugar, que 'anterior' y 'posterior' se dicen de distinta manera según la potencia y según el estado de actualización: en efecto, ciertas cosas son anteriores según la potencia y otras según el estado de actualización. Así, según la potencia, la semilínea es anterior a la ⟨línea⟩ entera, y la parte al todo, y la materia a la entidad, mientras que atendiendo al estado de actualización son posteriores, puesto que alcanzan este estado de actualización cuando el compuesto está disgregado.) Y en cierto modo todas las cosas que se dice que son «antes y después» se dice que son tales según estos significados: y es que ciertas cosas pueden existir sin las demás en el momento de la generación —por ejemplo, el todo sin las partes— y otras, a su vez, en el momento de la destrucción, por ejemplo, la parte sin el todo. Y de modo semejante en los demás casos.

[47] Aunque se ha pretendido (O. Apelt, *Beitrage zur Geschichte d. Gr. Philosophie*, Leipzig, 1891, págs. 227-29) encontrar en esta referencia una alusión al *Timeo* 34c, en los escritos de Platón no parece haber texto alguno que corresponda claramente a esta observación de Aristóteles. De ahí que esta indicación se haya interpretado también como referencia a las «doctrinas no escritas» de Platón. (Así, K. Geiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963, págs. 48, 80, 504.)

Capítulo duodécimo

(POTENCIA O CAPACIDAD, IMPOTENCIA O INCAPACIDAD)[48]

⟨*1*⟩ Se llama «potencia» o «capacidad»

⟨*a*⟩ el principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien ⟨en lo mismo que es cambiado, pero⟩ en tanto que otro: por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no se da en lo que es edificado, mientras que el arte de curar, siendo potencia, puede darse en el que es curado, pero no en tanto que es curado[49]. En general, pues, se llama potencia o capacidad: de una parte, *el principio del cambio o del movimiento que se da en otro, o bien ⟨en lo mismo que es cambiado⟩, pero en tanto que otro;* de otra parte, *⟨el principio según el cual algo es cambiado o movido⟩ por la acción de otro, o bien ⟨de ello mismo, pero⟩ en tanto que otro* ⟨en efecto, de lo que padece decimos que es «capaz de» padecer en virtud de aquel principio según el cual padece alguna afección, bien se trata de una afección cualquiera, bien se trate no de cualquier afección, sino para mejor⟩.

⟨*b*⟩ Además, *la capacidad de realizar algo perfectamente, o según la propia intención.* A veces decimos, desde luego,

[48] *Dýnamis, adynamia.* Los contextos en que se utiliza el término *dýnamis* no permiten traducirlo con una sola palabra de nuestra lengua, y de ahí que recurramos, conjunta o alternativamente, a 'potencia' y 'capacidad'. Lo mismo ocurre con el término *adynamía,* y con los adjetivos correspondientes, *dynatón* y *adýnaton.*

Sobre estas nociones, cf. *infra,* l. IX, dedicado íntegramente a la doctrina aristotélica de la potencia y el acto.

[49] La alteridad es esencial en la relación entre la potencia activa y la potencia pasiva, en el ejemplo, entre el que cura y el que es curado: un médico puede *curarse* a sí mismo, pero no en tanto que enfermo, sino en tanto que es médico. De ahí la fórmula recurrente «o ⟨lo mismo, pero⟩ *en tanto que otro*».

que no son capaces de hablar o de andar quienes meramente hablan o andan sin hacerlo perfectamente o como querrían. Y de modo semejante en el caso del padecer.

⟨*c*⟩ Se llaman, además, potencias *todas aquellas cualidades poseídas por las cosas en cuya virtud éstas son totalmente impasibles o inmutables, o no se dejan cambiar fácimente para peor.* Y es que las cosas se rompen, se quiebran, se doblan y, en general, se destruyen, no por su potencia, sino por su impotencia y porque les falta algo. Por el contrario, son impasibles aquellas cosas que padecen difícilmente, o apenas, en virtud de su potencia, en virtud de que son potentes y poseen ciertas cualidades.

⟨*2*⟩ Puesto que 'potencia' o 'capacidad' se dicen en todos estos sentidos, «potente» o «capaz» se dirá:

⟨*a*⟩ en un sentido, *de lo que posee un principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien ⟨en lo mismo que es cambiado, pero⟩ en tanto que otro* (también lo que es capaz de producir el reposo es algo potente);

⟨*b*⟩ en otro sentido, *si hay otra cosa que posea una poten-* 1019b
cia tal sobre ello;

⟨*c*⟩ en otro sentido, si tiene la capacidad de cambiar de cualquier modo que sea, para peor o para mejor (también, desde luego, lo que se corrompe parece que es «capaz de» corromperse: no se corrompería si fuera incapaz de ello, pero tiene una cierta disposición, causa y principio de tal afección. Y parece que algo es capaz, a veces por poseer algo y a veces por estar privado de algo. Por tanto, si la privación es en cierto modo una posesión, todas las cosas serán tales por poseer algo, y si no, por homonimia [50]. Conque una cosa es capaz por tener

[50] Es decir, si la privación *no* es posesión, entonces el término 'posesión' será equívoco cuando recurrimos a *la posesión de alguna cualidad* para explicar la capacidad o potencia. El texto de este pasaje (1019b6-10) es oscuro y afectado de corrupciones.

cierta posesión o principio, y también por tener la privación del mismo, si es que es posible «tener» una privación);

⟨*d*⟩ en otro sentido, porque otra cosa, o ⟨ella misma⟩ en tanto que otra, no posee la potencia o el principio de su destrucción.

Y todas estas cosas se dice ⟨que son capaces⟩, bien solamente porque cabe que se produzcan o no se produzcan, bien porque cabe que se produzcan perfectamente. Y, desde luego, este último tipo de potencia se da también en las cosas inanimadas, por ejemplo, en los instrumentos: se dice, en efecto, que tal lira es capaz de sonar, pero tal otra no, cuando no suena bien.

⟨*3*⟩ «impotencia» o «incapacidad» es la privación de potencia —es decir, del principio cuya naturaleza hemos explicado— que tiene lugar bien de un modo total, bien en aquello a que naturalmente corresponde poseerla ya: en efecto, nadie diría que un niño, un varón adulto y un eunuco son impotentes del mismo modo para engendrar. Además, hay un tipo de impotencia que se opone a cada uno de los dos tipos de potencia, es decir, a la que es capaz simplemente de mover, y a la que es capaz de mover perfectamente.

⟨*4*⟩ Unas cosas se dice que son «impotentes» según este tipo de impotencia y otras que lo son en otro sentido. Éste es el caso de lo «posible» y lo «imposible»[51]: imposible es *aquello cuyo contrario es necesariamente verdadero* (así, es imposible que la diagonal sea conmensurable; y puesto que es falso aquello cuyo contrario es no simplemente verdadero, sino necesariamente verdadero, que la diagonal es inconmensurable es no simplemente falso, sino necesariamente falso); lo contrario de esto, lo

[51] «Lo posible y lo imposible»: *dynatón, adýnaton*. (Sobre las nociones modales de «posible», «imposible», «necesario», etc. y sus relaciones, cf. *De Int.* 13.)

posible, se da, a su vez, *cuando no es necesario que su contrario sea falso,* por ejemplo, es posible que un hombre esté sentado, dado que no es necesariamente falso que no está sentado. Ciertamente, 'posible' significa en un sentido, como queda establecido, *lo que no es necesariamente falso,* en otro sentido lo que *es verdadero,* y en otro sentido lo que *puede ser verdadero.*

Por un desplazamiento del significado se llama potencia, a su vez, la que se estudia en la geometría.

Ciertamente, todos estos tipos de «posibles» no se dicen tales por respecto a la potencia o capacidad. Por su parte, las cosas que se dicen potentes o capaces por respecto a la potencia o capacidad, se dicen tales por relación a la potencia en su sentido primero que es: el principio del cambio que se da en otro, o bien ⟨en lo mismo que es cambiado, pero⟩ en tanto que otro. Y es que las demás cosas se dice que son potentes o capaces, las unas porque otra cosa posee una potencia tal respecto de ellas, las otras porque no la posee, las otras porque la posee de tal modo determinado. Y de modo semejante en el caso de lo impotente o incapaz.

Así pues, la definición principal de la potencia, en su sentido primario, será: *principio productor de cambio en otro, o ⟨en ello mismo, pero⟩ en tanto que otro.*

Capítulo decimotercero

⟨CANTIDAD. LO QUE POSEE CANTIDAD⟩[52]

Se dice que posee «cantidad»

lo que es divisible en partes internas, cada una de las cuales —sean dos o más de dos— son por naturaleza algo uno, y algo

---

[52] *Posón.* Sobre esta noción, cf., también, *Cat.* 6, y *Física* V 3.

determinado. Una pluralidad es una cantidad si es numerable, y también lo es una magnitud si es mensurable. Se llama «pluralidad» lo potencialmente divisible en partes discontinuas, y «magnitud» lo divisible en partes continuas. A su vez, la magnitud que es continua en una dimensión es longitud, la que lo es en dos es latitud, y la que lo es en tres es profundidad. De éstas, la pluralidad limitada es número, la longitud es línea, la latitud es superficie y la profundidad es cuerpo.

Además, ciertas cosas se dice que poseen cantidad por sí, y otras que la poseen accidentalmente: así, la línea posee cierta cantidad por sí, mientras que el músico la posee accidentalmente.

De las cosas que poseen *por sí* cantidad, unas la poseen en virtud de su entidad —así posee cantidad la línea (en efecto, «que posee cierta cantidad» entra en el enunciado que expresa qué es)— y otras son afecciones y posesiones de tal tipo de entidad, como es el caso de «mucho-poco», «largo-corto», «ancho-estrecho», «alto-bajo», «pesado-ligero» y las demás afecciones de este tipo. Además, «grande-pequeño», «mayor-menor» (tanto si se consideran en sí como si se consideran relativamente) son afecciones por sí de la cantidad, si bien tales nombres se transfieren también a otras cosas [53].

De las cosas que se dice que poseen cantidad *accidentalmente*, de algunas se dice en el mismo sentido en que decíamos que «músico» o «blanco» poseen cantidad, porque posee cantidad el sujeto en que se dan; de otras, a su vez, en el sentido en que la poseen el movimiento y el tiempo: de éstos se dice, en efecto, que poseen cantidad, y que son continuos, porque es divisible aquello de lo cual son afecciones. Y me refiero

[53] Calificativos como grande / pequeño, etc., se aplican metafóricamente a realidades y afecciones carentes de cantidad, como cuando hablamos de una gran enfermedad, o de un sufrimiento mayor, etc. (Cf. ALEJANDRO, 397, 34-38.)

con esto, no a lo que se mueve, sino al espacio en el cual se mueve: al tener cantidad éste, la tiene también el movimiento, y al poseerla este último, la tiene, a su vez, el tiempo[54].

CAPÍTULO DECIMOCUARTO

⟨CUALIDAD⟩[55]

Se llama «cualidad»,

⟨*1*⟩ en un sentido, *la diferencia de la entidad*, por ejemplo, el hombre es un animal de cierta cualidad en cuanto que es «bípedo», y el caballo en cuanto que es «cuadrúpedo», y el círculo es una figura en cuanto que es «carente de ángulos», como que la diferencia en la entidad constituye una cualidad. En este sentido se dice, pues, que la cualidad es una diferencia 1020b de la entidad.

⟨2⟩ Otro es el sentido de la palabra cuando se aplica a *las cosas inmóviles, es decir, a las realidades matemáticas:* así, los números poseen ciertas cualidades, por ejemplo, los compuestos, que no se dan en una dimensión, sino que su representación es la superficie y el sólido (se trata de aquellos que son tantas veces tanto, o tantas veces tantas veces tanto), y en general, lo que comprende su entidad al margen de la cantidad: en efecto, la entidad de cada número es lo que éste es de una sola vez, por ejemplo, la del seis no es lo que se repite dos o tres veces, sino lo que es de una vez[56]; seis es, efectivamente, una vez seis.

⟨*3*⟩ Además, *todas las afecciones de las entidades sometidas a movimiento*, como el calor y el frío, la blancura y la negrura, la

[54] Sobre las relaciones entre el tiempo y el movimiento, cf. *Física* IV 10-11.

[55] *Tò poión*. Sobre esta noción, cf. *Cat*. 8.

[56] Es decir, la noción de «seis» no incluye la circunstancia de que resulte de multiplicar dos por tres o de sumar tres y tres.

pesadez y la ligereza, y todas las de este tipo en las cuales se dice que sufren alteración los cuerpos de las cosas que cambian.

⟨*4*⟩ Además se habla de cualidad en el sentido de *la virtud y la maldad* y, en general, *del mal y del bien*.

Cabe hablar, pues, de cualidades en dos sentidos, de los que uno es el principal. En efecto, cualidad *en sentido primario es la diferencia de la entidad* (algo de este tipo es también la cualidad de los números: es, en efecto, una diferencia de entidades, o no sometidas a movimiento, o no en tanto que sometidas a movimiento). En un segundo sentido, ⟨cualidades se llaman⟩ las afecciones de aquellas cosas que están sometidas a movimiento, en tanto que sometidas a movimiento, así como las diferencias de los movimientos. Y la virtud y la maldad forman parte de este tipo de afecciones, pues expresan diferencias del movimiento y de la actividad según las cuales las cosas que están en movimiento hacen o padecen, ya perfectamente ya torpemente. Bueno es, en efecto, lo que es capaz de moverse o actuar de tal modo, y malo lo que es capaz de hacerlo de tal otro modo, es decir, del modo contrario a aquél. Por lo demás, el significado de 'bueno' y 'malo' se refiere muy especialmente a la cualidad de los vivientes, y de éstos, a los que están dotados de capacidad de elegir.

Capítulo decimoquinto

⟨RELATIVO⟩[57]

Algo se dice que es «relativo»,

⟨*1*⟩ en un sentido, como el doble respecto de la mitad, el

[57] *Prós ti*. Aristóteles se ocupa de los relativos en otros lugares, especialmente en *Cat.* 7. Cf. también *infra*, X 6, 1056b32 ss.

triple respecto del tercio y, en general, *el múltiplo respecto del submúltiplo y lo que excede respecto de lo excedido;*

⟨2⟩ en otro sentido, como lo que es capaz de calentar respecto de lo calentable, lo que es capaz de cortar respecto de lo cortable y, en general, *lo activo respecto de lo pasivo;*

⟨*3*⟩ en otro sentido, como *lo mensurable respecto de la medida*, lo cognoscible respecto del conocimiento y lo sensible respecto de la sensación.

Las citadas en primer lugar se denominan relaciones «numéricas» y pueden darse definida o indefinidamente, sea respecto de los números de que se trate, sea respecto de la unidad. (Por ejemplo, el «doble» es un número definido respecto de la unidad, mientras que «múltiplo» es, respecto de de la unidad, una relación numérica indefinida, por ejemplo, tal o cual múltiplo. Por su parte, lo que contiene un número determinado más la mitad de éste se halla en una relación numérica definida **1021a**
respecto de tal número, mientras que lo que contiene un número determinado más una fracción cualquiera de éste se halla en una relación numérica indefinida respecto de tal número, al igual que el múltiplo respecto de la unidad. Y lo que excede se halla respecto de lo excedido en una relación numérica totalmente indefinida: en efecto, el número es conmensurable y de lo inconmensurable no puede decirse que haya número; ahora bien, lo que excede es, respecto de lo excedido, la misma cantidad y «algo más», y este «algo más» es indefinido, ya que puede ocurrir casualmente que sea igual o no igual ⟨que lo excedido⟩.) Ciertamente, todas estas relaciones se dice que son numéricas, y que son afecciones de los números, y en otro sentido lo son también «lo igual», «lo semejante» y «lo mismo». (Todos estos se dicen según la noción de «unidad»: en efecto, son lo mismo aquellas cosas cuya entidad es una, semejantes aquellas cuya cualidad es una, e iguales aquellas cuya cantidad es una; la unidad, por su parte, es principio y medida del nú-

mero, de modo que todas estas se denominan relaciones «numéricas», si bien no en el mismo sentido.)

Lo activo y lo pasivo son relativos según la potencia activa y pasiva, respectivamente, y según los actos de tales potencias: así, lo que es capaz de calentar es relativo a lo capaz de ser calentado porque puede ⟨hacerlo⟩ y a su vez, y en tanto que está actuando, lo que está calentando respecto de lo que está siendo calentado, y lo que está cortando respecto de lo que está siendo cortado. Las ⟨relaciones⟩ numéricas, por su parte, carecen de actualización, a no ser en el sentido establecido en otro lugar[58], pero en ellas no se dan actividades según el movimiento. De las cosas relativas según la potencia, algunas se dicen también relativas según tiempos distintos, por ejemplo, lo que hizo respecto de lo que fue hecho, y lo que hará respecto de lo que será hecho: de este modo, efectivamente, se dice también que el padre es padre de su hijo, ya que aquél hizo y éste recibió una cierta afección. Además, algunas cosas ⟨son relativas⟩ según la privación de la potencia: así, lo *im*-potente, y todas las cosas que se expresan de esta manera como, por ejemplo, lo *in*-visible[59].

Ciertamente, todas las cosas que se dice que son relativas, bien numéricamente bien según la potencia, son relativas por-

[58] En las relaciones matemáticas (en los objetos matemáticos, en general), no hay paso de la potencia al acto, no hay actualización en sentido estricto, *a no ser en la medida en que son pensados*. (Así lo entiende ALEJANDRO, 405, 28-29, al cual sigue BONITZ, 261.) La referencia («en el sentido establecido en otro lugar») es incierta, y cada comentarista envía a un lugar, sea del *corpus*, sea de algún escrito perdido. (La referencia a *Met.* IX 9, 1051a30, propuesta por Bonitz, nos parece probable.)

[59] «Lo *im*potente... lo *in*visible»: *adýnaton... aóraton*. Aristóteles se refiere a las palabras compuestas a partir de un *prefijo de negación* (alfa privativa). En nuestra traducción recurrimos a palabras con el prefijo «in-» que cumple idéntica función.

que lo que precisamente son se dice que lo son de otra cosa, eso mismo que son[60], y no porque otra cosa sea relativa a ellas. Lo mensurable, lo cognoscible y lo pensable, por el contrario, se dice que son relativos porque otra cosa se dice que es relativa a ellos. En efecto, 'pensable' significa que hay pensamiento de ello, pero el pensamiento no es relativo a aquello de que es pensamiento (pues en tal caso se repetiría dos veces lo mismo); de modo semejante, la visión es también visión de algo, pero no de aquello de que es visión (aunque es verdadero, ciertamente, dicho así), sino que es relativa al color o a cualquier 1021b
otra cosa semejante; con aquella formulación se viene a decir dos veces lo mismo: que es ⟨visión⟩ de lo que es la visión.

Ciertamente, de las cosas que se dice que son relativas por sí, unas se dice que lo son del modo expuesto, y otras porque sus géneros son tales: así, la medicina es relativa porque su género, la ciencia, se considera que es relativo. También ⟨son relativas por sí⟩ todas aquellas cosas por cuya posesión algo se denomina relativo, por ejemplo, la igualdad es por sí relativa porque lo es lo igual, y la semejanza porque lo es lo semejante.

---

[60] «Lo que precisamente son, se dice que lo son de otra cosa»: ser hijo precisamente es ser hijo *del padre*, y nada más, y viceversa, ser padre es ser padre *del hijo*, y nada más.

En las líneas siguientes, Aristóteles señala que esto no vale para explicar ciertos relativos como «visible», «pensable», etc. Lo visible se dice tal, ciertamente, porque hay visión de ello (ser visible es *ser objeto de o para la visión*), pero la visión no puede, a su vez, definirse por serlo de lo visible, pues en tal caso se caería en un círculo y una repetición indefinida: en efecto, si sustituimos el término 'lo visible' por «objeto de la visión», diríamos que la visión es *visión de lo que es objeto de la visión*. Aunque el argumento no resulta muy convincente en su intento de distinguir este tipo de relación de las anteriores (cf. Ross, I, 330-31), Aristóteles pretende subrayar, seguramente, que lo pensable, lo visible, etc., no se agotan en su relación al pensamiento o a la visión, sino que poseen una naturaleza propia e independiente de tal relación.

Otras cosas son relativas accidentalmente: así, el hombre es relativo porque le sucede accidentalmente que es el doble de algo, lo cual es relativo; o bien lo blanco, si al mismo sujeto le sucede accidentalmente que es el doble de algo y que es blanco.

CAPÍTULO DECIMOSEXTO

⟨PERFECTO, COMPLETO⟩[61]

«Perfecto» o «completo» se dice,

⟨*1*⟩ en un sentido, de *aquello fuera de lo cual no es posible encontrar nada, ni una parte siquiera;* (así, el tiempo de algo está completo si no es posible encontrar fuera de él tiempo alguno que sea parte de tal tiempo);

⟨*2*⟩ *lo que no es superado por nada en su género en cuanto a excelencia y bondad;* por ejemplo, hablamos de un médico perfecto, y de un flautista perfecto, cuando nada les falta respecto de la especie de habilidad que les es propia. (En este sentido, y desplazando el término al ámbito de lo malo, hablamos también de «un perfecto sicofante» y de «un perfecto ladrón», y es que también los llamamos excelentes, por ejemplo, decimos «un excelente ladrón» y «un excelente sicofante», y la excelencia es un tipo de perfección: en efecto, cada cosa y cada entidad son perfectas cuando, según la especie de excelencia propia, no les falta parte alguna de su magnitud natural.)

[61] *Téleios.* En la traducción proponemos dos adjetivos, 'perfecto' y 'completo', porque el término griego posee los matices correspondientes a ambos.

⟨*3*⟩ Además, se dice que son perfectas *las cosas que han alcanzado la plenitud del fin*[62], *siendo éste bueno:* son, efectivamente, perfectas en la medida en que poseen la plenitud final; y puesto que el fin constituye un extremo, desplazando el uso del término a lo malo decimos de algo que ha quedado «perfectamente destruido» y «perfectamente corrompido» cuando no falta nada a su destrucción y a su mal, sino que ha llegado a su extremo. Y por eso también se llama metafóricamente «fin» a la muerte[63], porque aquél y ésta son extremos. Extremo es el fin y aquello-para-lo-cual.

Las cosas, pues, que se dice que son por sí perfectas o completas se dicen tales en todos estos sentidos: unas, porque nada les falta en cuanto a su bien, ni nada las supera, ni cabe encontrar fuera de ellas nada; otras, en general, porque nada las supera en su género, y porque nada hay fuera ⟨de ellas⟩.
Las demás cosas se dice ya que son perfectas o completas en 1022a
virtud de éstas: o por hacer algo de tales características, o por tenerlo, o por ajustarse a ello, o porque de alguna manera se dicen en relación con las cosas que se denominan perfectas en el sentido primero.

[62] «La plenitud del fin»: así traducimos el sustantivo *télos* en esta línea. (Dos líneas más abajo lo traducimos como «plenitud final».) *Télos* es el fin en cuanto comporta el perfeccionamiento, la plenitud de algo. Por eso, lo que alcanza su *télos* (fin) es *téleion* (perfecto).

[63] Aristóteles juega con el parentesco de las palabras *teleuté* (muerte) y *télos* (fin).

Capítulo decimoséptimo

(Límite)[64]

Se llama «límite»

⟨*1*⟩ *el extremo de cada cosa,* lo primero fuera de lo cual no cabe encontrar nada de ella, y lo primero dentro de lo cual está contenido todo ⟨lo que forma parte de ella⟩;

⟨*2*⟩ también *lo que constituye la forma*[65] *de una magnitud,* o de algo que posee magnitud;

⟨*3*⟩ y *el fin* de cada cosa (y éste es aquello hacia lo cual —y no aquello desde lo cual— tiene lugar el movimiento y la acción; si bien, a veces, ⟨se consideran límites⟩ ambos, aquello desde lo cual y aquello hacia lo cual, es decir, aquello-para-lo-cual);

⟨*4*⟩ también *la entidad,* es decir, *la esencia de cada cosa:* ésta es, en efecto, límite del conocimiento y si lo es del conocimiento, también lo es de la cosa.

De modo que resulta obvio que 'límite' se dice en todos los sentidos en que se dice 'principio', y en más aún, ya que el principio es un tipo de límite, pero no todo límite es principio.

Capítulo decimoctavo

(Aquello por lo que, por lo cual)[66]

⟨*1*⟩ La expresión 'por lo que', 'por lo cual' se dice en muchos sentidos.

---

[64] *Péras.*

[65] «La forma»: *eídos,* en este caso, en el sentido de *figura.*

[66] *Kath'hó.*

⟨*1*⟩ En un sentido se dice de *la forma*, de *la entidad de cada cosa:* así, aquello «por lo que» algo es bueno es la bondad misma;

⟨*2*⟩ en otro sentido se dice de *el sujeto en que naturalmente se produce algo de modo inmediato*, por ejemplo, el color en la superficie.

Aquello «por lo que», dicho en su sentido primero, es ciertamente la forma, mientras que en el segundo sentido es como la materia y el sujeto primero de cada cosa.

En general, el «por lo que» está presente cuantas veces está presente la causa: en efecto, se dice ⟨indistintamente⟩ «¿qué es aquello *por lo que* vino?» y «¿Para qué vino?», y también «¿qué es aquello *por lo que* realiza, errónea o correctamente, el razonamiento?» y «¿cuál es la causa de que el razonamiento sea correcto o erróneo?».

⟨*3*⟩ Además, la expresión 'por lo que' se dice *en relación con la posición:* así, el lugar «por el que» se quedó detenido, o «por el que» está paseando. Todas estas cosas significan, efectivamente, lugar o posición.

⟨*II*⟩ En consecuencia, también la expresión 'por sí (mismo)'[67] se dirá necesariamente en muchos sentidos.

⟨*1*⟩ En un sentido se dice, efectivamente, que *la esencia pertenece por sí a cada cosa*, por ejemplo, Calias es por sí mismo Calias, es decir, la esencia de Calias;

⟨*2*⟩ en otro sentido se dice de *cuantas determinaciones están contenidas en la esencia de algo:* por ejemplo, Calias es por sí mismo animal, puesto que «animal» está contenido en su definición; en efecto, Calias es cierto tipo de animal;

⟨*3*⟩ además, *el sujeto de algo, si este algo se da inmediatamente en aquello mismo o en alguna parte de aquello mismo:*

---

[67] *Kath'autó*. Sobre los sentidos de esta expresión, véase, también, *An. Post.* I 4, 73a35-b32.

en este sentido la superficie es por sí misma blanca[68], y el hombre vive por sí mismo, ya que el alma es una parte del hombre y en ella se da la vida de modo inmediato;

⟨4⟩ además, *aquello que no tiene otra causa:* del hombre, desde luego, son muchas las causas —«animal», «bípedo»—, pero no es menos cierto que el hombre es, por sí mismo, hombre;

⟨5⟩ además, *todas las propiedades que pertenecen a una cosa sola, y en tanto que es ella sola, por darse separada,* ⟨le pertenecen a tal cosa⟩ por sí misma.

CAPÍTULO DECIMONOVENO

⟨DISPOSICIÓN⟩[69]

1022b «Disposición» se llama *la colocación —según el lugar, o la potencia, o la forma— de aquello que tiene partes.* Éstas han de tener, efectivamente, alguna «posición», como pone de manifiesto la palabra misma «dis-posición»[70].

[68] Esta acepción del «por sí» *(kath'autó)* se corresponde con la segunda de las acepciones del «aquello por lo cual» *(kath'hó)* (1022a16-17): el sujeto en que se da *inmediatamente* el color es la superficie, y por tanto: a) la superficie es aquello por lo cual un cuerpo es blanco, y b) la superficie es, por sí misma, blanca.

[69] *Diáthesis.*

[70] En la traducción pretendemos mantener el paralelismo entre *thésis* y *diá-thesis* traduciendo estas palabras, respectivamente, como *posición* y *disposición.*

CAPÍTULO VIGÉSIMO

⟨POSESIÓN, HÁBITO, ESTADO⟩[71]

«Posesión», o «estado», o «hábito» se llama,

⟨*1*⟩ en un sentido, *ese a modo de acto que es peculiar del que posee algo y de lo poseído por él*, y que es a manera de una acción o movimiento. (En efecto, cuando algo produce y algo es producido, se da entremedias la «producción». Pues del mismo modo se da la «posesión» entre el que posee un vestido y el vestido poseído.) Es, ciertamente, obvio que no es posible poseer tal posesión (y es que se incurriría en un proceso infinito si fuera posible poseer la posesión de lo poseído).

⟨2⟩ En otro sentido se llama «estado» a *la disposición por la cual lo dispuesto se halla bien o mal dispuesto*, ya en sí mismo ya en relación con algo: así, la salud es un cierto «estado», ya que es una disposición de este tipo. Y se llama estado, incluso, a lo que es solamente una parte de tal tipo de disposición, y de ahí que la virtud propia de las partes constituya un estado ⟨o hábito⟩ del todo.

---

[71] *Héxis*. Usualmente se traduce como «hábito», lo cual resulta coherente con su vinculación con el verbo *échein* (tener, *habere*, poseer). En muchos contextos resulta preferible, sin embargo, traducirlo como «estado».

CAPÍTULO VIGESIMOPRIMERO

⟨AFECCIÓN⟩[72]

Se denominan «afecciones»,

⟨*1*⟩ en un sentido, *las cualidades en las cuales una cosa puede alterarse*, por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesadez y la ligereza, y todas las demás de este tipo;

⟨2⟩ en otro sentido, *las actividades y las alteraciones de tales cualidades*,

⟨*3*⟩ y de ellas, especialmente, *las alteraciones y movimientos que producen daño*, y muy especialmente, aquellos daños que producen sufrimiento.

⟨*4*⟩ Además, se denominan «afecciones» *las grandes desgracias y los grandes sufrimientos*.

CAPÍTULO VIGESIMOSEGUNDO

⟨PRIVACIÓN⟩[73]

Se dice que hay «privación»,

⟨*1*⟩ en un sentido, *cuando se carece de alguno de los atributos que se poseen por naturaleza, aun cuando al que carece*

---

[72] *Páthos*. Además de los sentidos enumerados en este capítulo, y en cierta coherencia con el primero de ellos, Aristóteles se refiere, a veces, con este término a las cualidades o propiedades de una cosa, en general.

[73] *Stérēsis*. Privación / posesión constituyen un tipo de oposición, juntamente con los contradictorios, los contrarios y los relativos. Sobre esta forma de oposición, y su relación con las restantes, cf. *infra*, X 4, y también, *Cat.* 10, esp. 12a26 ss.

de él no le corresponda naturalmente poseerlo: en este sentido se dice que la planta está privada de ojos.

⟨2⟩ En otro sentido, *si carece de algo que naturalmente le corresponde, a él o a su género, poseer:* así, el hombre ciego y el topo están privados de la vista de maneras distintas, aquél por sí mismo y éste en cuanto género.

⟨3⟩ Además, *si carece de algo que le corresponde poseer, en el momento en que naturalmente le corresponde poseerlo:* la ceguera es, desde luego, un tipo de privación, pero no se es ciego a todas las edades, sino solamente en aquella edad en que a uno le corresponde tener vista, si se carece de ella. Y de modo semejante, si se carece de ella «en» lo que, «respecto de» lo que, «en relación con» lo que y «del modo» en que corresponde naturalmente poseerlo.

⟨4⟩ Además se llama privación *la sustracción violenta de cualquier cosa.*

Cabe hablar de privaciones en tantos sentidos en cuantos se expresan negaciones por medio de prefijos como *des-, in-, a-,* etc. [74] En efecto, se dice de algo que es «*des*-igual» porque carece de la igualdad que naturalmente le corresponde, y que es «*in*-visible» porque carece totalmente de color, o bien lo tiene deficiente, y que es «*á*-podo» porque carece totalmente de pies, o los tiene deficientes. Y también se utiliza este tipo de negación cuando se tiene pequeño ⟨algo⟩: así, por ejemplo, ⟨se dice de una fruta que está⟩ «*des*-provista de hueso» (pues 1023a
esto es, en cierto modo, tenerlo deficiente). Además, cuando algo no se hace fácilmente, o no se hace del modo adecuado: por ejemplo, se dice de algo que es «*in*-divisible», no sólo

---

[74] «En tantos sentidos en cuantos se expresan negaciones por medio de prefijos como 'des-', 'in-', 'a-', etc.»: *kai hosachôs dè hai apò toû ā apopháseis légontai.* El texto griego se refiere exclusivamente a la *alpha* privativa, pero la necesidad de dar coherencia a la versión castellana nos lleva a referirnos a varios prefijos de negación equivalentes.

cuando no se divide, sino también cuando no se divide fácilmente, o no se divide del modo adecuado. Además, cuando se carece totalmente de algo: no se llama ciego, en efecto, al que tiene vista en un solo ojo, sino al que carece de ella en los dos. Y por ello no todos son buenos o malos, justos o injustos, sino que cabe también lo intermedio[75].

CAPÍTULO VIGESIMOTERCERO

⟨TENER⟩[76]

'Tener' se dice en muchos sentidos.

⟨*1*⟩ En un sentido, *«dominar», de acuerdo con la propia naturaleza o la propia inclinación.* Y de ahí que se diga que la fiebre «tiene» al hombre, y los tiranos a las ciudades, y los que van vestidos, los vestidos que llevan puestos;

⟨*2*⟩ en otro sentido, *el sujeto receptivo en que se da algo ⟨se dice que lo «tiene»⟩*: así, el bronce «tiene» la forma de la estatua, y el cuerpo la enfermedad;

⟨*3*⟩ en otro sentido, *como lo que contiene las cosas contenidas por ello.* En efecto, de lo contenido se dice que lo «tiene» el continente: así, decimos que la copa «tiene» líquido, y la ciudad hombres, y la nave marineros; y del mismo modo, también, que el todo «tiene» partes;

⟨*4*⟩ además, *lo que sostiene a algo* impidiéndolo moverse o actuar conforme a la inclinación que le es propia, se dice que «lo tiene»: así, las columnas «tienen» los pesos que se apoyan sobre ellas, al igual que los poetas hacen a Atlas «tener» el fir-

[75] Cf. *infra*, X 4, 1055b7-9.

[76] *Échein*. Aristóteles ofrece otra enumeración de sus acepciones en *Cat*. 15.

mamento que, si no, se precipitaría sobre la tierra, como dicen también algunos filósofos naturales. En este sentido, de *lo que mantiene unido* se dice también que «tiene» las cosas que mantiene unidas, en cuanto que cada una de ellas se separaría siguiendo su propia inclinación.

'Estar en algo' [77] se dice, por su parte, en distintos sentidos que se asemejan y se corresponden con los de 'tener'.

CAPÍTULO VIGESIMOCUARTO

⟨DE ALGO, A PARTIR DE ALGO⟩ [78]

Ser o proceder «de algo», «a partir de algo», se refiere,

⟨*1*⟩ en un sentido, a *aquello de lo cual, como materia, procede una cosa* y esto, a su vez, en dos sentidos, o según el género primero o según la forma última: así, se es «de algo» como son *de* agua todas las cosas que se derriten, y también como la estatua es *de* bronce.

⟨2⟩ En otro sentido, como ⟨algo procede⟩ *del principio primero que inició el movimiento* (por ejemplo, ¿de qué proviene la contienda? De un ultraje, pues éste fue el principio de la contienda).

⟨*3*⟩ En otro sentido, ⟨algo procede⟩ *del compuesto de la materia y de la forma,* como las partes proceden del todo, y el verso de la *Ilíada,* y las piedras de la casa. En efecto, la forma es el fin, y perfecto es lo que tiene alcanzado el fin [79].

---

[77] *Én tini eînai.*

[78] *Ék tinos.*

[79] «La forma es el fin *(télos),* y perfecto *(téleion)* es lo que tiene alcanzado el fin *(télos).* Sobre la conexión entre *télos* y *téleion,* cf. *supra,* 16, 1021b23-26, y n. 62.

⟨*4*⟩ En otro sentido, *como la forma específica procede de una de sus partes:* así, «hombre» procede de «bípedo», y la sí-
1023b laba del elemento, de manera distinta, ciertamente, a como la estatua procede del bronce: en efecto, la entidad compuesta procede de la materia sensible, mientras que la forma específica procede de la materia que es propia de la forma específica.

⟨*5*⟩ Ciertamente, algunas cosas se dice ⟨que provienen de algo⟩ en los sentidos indicados, pero de otras se dice *si cualquiera de estos tipos de procedencia se cumple en relación con alguna parte* ⟨de la cosa de que proceden⟩, por ejemplo, el hijo procede del padre y de la madre, y las plantas de la tierra, porque provienen de alguna parte de estas cosas.

⟨*6*⟩ En otro sentido, ⟨se dice que algo procede⟩ *de aquello tras lo cual sucede en el tiempo*, por ejemplo, la noche procede del día, y la tempestad del buen tiempo, ya que aquello sucede después de esto. Y de algunas de estas cosas se dice tal porque tiene lugar un cambio de la una en la otra —como en los casos citados—, mientras que de otras se dice porque se da simplemente una sucesión temporal entre ellas, por ejemplo, «la navegación comenzó *a partir de* el equinoccio», porque comenzó después del equinoccio, y «las Tagelias *a partir de* las Dionisíacas», porque comenzaron después de éstas.

Capítulo vigesimoquinto

⟨PARTE⟩[80]

Se denomina «parte»,

⟨*1*⟩ en un sentido, *aquello en que puede dividirse, del modo que sea, la cantidad.* (Siempre se dice, en efecto, que lo sustraí-

---

[80] *Méros.*

do de la cantidad, en tanto que cantidad, es una parte de ella, por ejemplo, en cierto sentido se dice que dos son una parte de tres),

⟨*2*⟩ si bien, en otro sentido, solamente ⟨se llaman partes⟩ *aquéllas que sirven de medida para la cosa;* por eso que dice que dos son una parte de tres en cierto sentido, pero en cierto sentido no.

⟨*3*⟩ Además, *aquellas cosas en que la forma puede dividirse al margen de la cantidad* se dice también que son partes de ella. Por eso se dice que las especies son partes del género.

⟨*4*⟩ Además, *aquellas en las que se divide, o de que se compone, el todo,* sea éste la forma, o bien aquello que tiene la forma: así, tanto el bronce (éste es la materia en que se da la forma) como el ángulo son partes de la esfera de bronce o del cubo de bronce.

⟨*5*⟩ Además, *las que entran en el enunciado que expresa la cosa* se llaman también partes del todo, y por eso se dice que el género es, a su vez, parte de la especie, en un sentido distinto de aquel otro en que se dice que la especie es parte del género.

Capítulo vigesimosexto

⟨UN TODO, ALGO ENTERO⟩[81]

Se dice que es «un todo», «entero»,

⟨*1*⟩ aquello *a lo que no le falta parte alguna de las que se dice que un todo está naturalmente constituido,*

⟨*2*⟩ y también *lo que contiene una pluralidad de cosas de modo tal que éstas constituyen una unidad,* lo cual puede entenderse de dos maneras: o que cada cosa es una unidad o que la unidad resulta de ellas. ⟨*a*⟩ En efecto, el universal —es decir,

[81] *Hólon.*

aquello que se predica totalmente como siendo un todo— es universal, en el sentido de que abarca muchas cosas, porque se predica de cada una de ellas, y cada una de todas ellas constituye una unidad: por ejemplo, «hombre», «caballo», «dios», ya que todos ellos son animales. ⟨*b*⟩ Por el contrario, lo que es continuo y limitado es un todo si es una unidad constituida de una pluralidad de partes, en especial cuando éstas existen potencialmente en ello o, si no, también actualmente. Y de estas cosas, las naturales constituyen un todo en mayor grado que las artificiales, como decíamos también respecto de la unidad[82], ya que la totalidad es un tipo de unidad.

1024a ⟨*3*⟩ Además, puesto que la cantidad posee principio, medio y extremo, utilizamos el término 'todo' respecto de aquellas cosas en las cuales la posición ⟨de las partes⟩ no acarrea diferencia alguna, mientras que decimos que son «un todo» *aquellas en que sí acarrea diferencia*[83]. En relación, a su vez, con las cosas en que puede ocurrir lo uno y lo otro utilizamos am-

---

[82] Cf. *supra*, 6, 1016a4.

[83] Aristóteles introduce en este párrafo la distinción entre *pân* y *hólon*, distinción que no existe en nuestra lengua, ya que para ambos utilizamos la palabra «todo / todos». Los traductores modernos encuentran dificultades para traducir este párrafo con sentido. Nosotros hemos optado por traducir *hólon* como «un todo» (en la medida en que, como se indica en el texto, implica diferenciación y orden en sus partes), y *pân* como «todo», en tanto que se refiere a masas o conjuntos cuyas partes son (o se toman como) indiferenciadas. Así, y de acuerdo con los ejemplos propuestos por Aristóteles, de una masa de agua podemos decir «*toda* el agua», pero no que constituye *un todo;* igualmente, un grupo de individuos (en este párrafo traducimos *arithmós* como «grupo») no constituye propiamente *un todo,* pero decimos «*todo* ese grupo de individuos» y, como señala Aristóteles al final del párrafo, decimos también «*todos* los individuos de ese grupo» cuando nos referimos a ellos como unidades individuales. En cuanto a la cera (1024a3-5), a) de una masa indiferenciada de cera (como del agua, etc.) decimos «*toda* esa cera», pero no que constituye *un todo;* b) por el contrario, de una *figura* de cera, con partes diferenciadas, decimos que constituye *un todo* (cf. Alejandro, 426, 11-16).

bas expresiones, 'todo' y 'un todo'. Y son tales aquellas cosas cuya naturaleza continúa siendo la misma, aunque no su configuración, al cambiar la posición ⟨de sus partes⟩, como un trozo de cera y un manto: respecto de ellos se utilizan, efectivamente, tanto la expresión 'un todo' como la expresión 'todo', ya que poseen ambas características. A su vez, en relación con una cantidad de agua o de cualquier líquido, y en relación con un grupo, se utiliza la expresión 'todo', pero de un grupo no se dice que es «un todo», a no ser por desplazamiento del término. Y respecto de todas aquellas cosas para las cuales se utiliza la expresión 'todo' cuando se las considera como algo uno, se utilizan también 'todos' cuando se las considera como divididas: ⟨así, decimos⟩ «todo este grupo» y «todas estas unidades».

CAPÍTULO VIGESIMOSÉPTIMO

⟨MUTILADO⟩[84]

El término 'mutilado' se aplica, no a cualquier cosa de las que poseen cantidad, sino que ha de tratarse de algo que sea divisible en partes y que constituya un todo[85]. En efecto, el número dos no se dice que esté mutilado porque se le sustraiga una de sus unidades (ya que lo sustraído no es igual a lo que queda). En general, ningún número se considera mutilado, ya que para ello la entidad ha de conservarse: para que una copa esté mutilada es necesario que siga siendo una copa, mientras que el número no sigue siendo en absoluto el mismo. A estas condiciones hay que añadir que tampoco se consideran mutila-

[84] *Kolobón*.

[85] «Un todo»: *hólon*, en el sentido especificado en el capítulo anterior. Cf. *supra*, n. 83.

das todas las cosas cuyas partes son desemejantes (en cierto modo el número es tal, es decir, tiene partes desemejantes, por ejemplo, el dos y el tres), sino que, en general, no se considera mutilada ninguna de las cosas en que la colocación ⟨de las partes⟩ no acarrea diferencia alguna, como el agua o el fuego, sino que han de ser tales que sus partes posean una posición determinada de acuerdo con su entidad. Además, ha de tratarse de algo continuo: la armonía se compone, en efecto, de partes desemejantes y que tienen una posición determinada y, sin embargo, no resulta mutilada. A todo esto hay que añadir que todas aquellas cosas que constituyen un todo tampoco resultan mutiladas si se las priva de una parte cualquiera: es necesario, en efecto, que no sean ni las partes principales de su entidad ni tampoco partes situadas en cualquier punto de ella. Así, una copa no se dice que está mutilada porque tenga un agujero, sino si le falta el asa o alguna de sus extremidades; y el hombre no se dice que está mutilado si le faltan carnes o el bazo, sino alguna extremidad, y no cualquiera, sino alguna de las que, una vez sustraídas totalmente, no se reproducen ya. Por eso los rapados no se consideran mutilados.

CAPÍTULO VIGESIMOCTAVO

⟨GÉNERO⟩[86]

«Género» se llama,

⟨*1*⟩ de una parte, *la generación, si es ininterrumpida, de los individuos de la misma especie:* así, «mientras el género humano exista» quiere decir: «mientras no se interrumpa la generación de los hombres»;

[86] *Génos.*

⟨2⟩ de otra parte, ⟨toman su denominación como «género»⟩ *de aquél del cual proceden*, del primero que inició el movimiento hacia la existencia: así, unos se denominan Helenos de género, y otros Jonios, porque los unos provienen de Heleno, como de su progenitor primero, y los otros de Ión. Y con más razón ⟨se consideran un «género»⟩ los que derivan su nombre del progenitor que los que lo derivan de la materia [87] (puesto que también los hay que derivan el nombre genérico de la hembra, por ejemplo, «los descendientes de Pirra»).

⟨3⟩ Además, como la superficie es género de las figuras planas, y el sólido de los sólidos: en efecto, cada figura geomé- **1024b**
trica es o tal superficie determinada o tal sólido determinado. Y el género así entendido es *el sujeto de las diferencias*.

⟨4⟩ Además, como el componente primero de las definiciones que aparece formulado en el qué-es: ese es el género del cual se denominan «diferencias» las determinaciones cualitativas.

Así pues, 'género' se dice según todos estos sentidos: según la generación ininterrumpida de la misma especie, según el primero que inició el movimiento ⟨de la generación⟩, y según la materia: en efecto, aquello a lo que corresponde la diferencia y la cualidad es el sujeto que nosotros denominamos materia.

«Heterogéneas» [88] se llaman aquellas cosas cuyo sujeto primero es otro, y no se resuelven la una en la otra, ni tampoco ambas en la misma: así, la forma y la materia son heterogéneas, y también lo son los predicados que corresponden a diversas figuras de la predicación de «lo que es» (unos, en efecto, significan qué es; otros, que es de cierta cualidad y

---

[87] Aristóteles considera que la hembra aporta la materia y el macho la forma, en los procesos de generación.

[88] *Hétera tôi génei*.

otros según las distinciones expuestas con anterioridad)[89]. Y es que estos predicados no se resuelven, ni los unos en los otros, ni ⟨todos ellos⟩ en algo que sea uno.

Capítulo vigesimonoveno

⟨Falso⟩[90]

«Falso» se dice.

⟨*1*⟩ en un sentido, ⟨*a*⟩ como cuando se dice que una cosa es falsa, bien porque no se da la combinación correspondiente, bien porque es imposible la unión. (Así se dice que «la diagonal es inconmensurable», o que «tú estás sentado»: de estas cosas, la una es falsa siempre y la otra lo es a veces. En este sentido se trata de cosas que «no son».) ⟨*b*⟩ Pero también todas aquellas cosas que, siendo ciertamente cosas que son, por naturaleza aparecen, o no como son, o no lo que son. (Así, las siluetas y los sueños: son algo, desde luego, pero no aquello cuya imagen provocan.) Así, pues, las cosas se llaman falsas, bien *porque ellas mismas no son*, bien *porque producen la imagen de algo que no es*.

⟨2⟩ Se llama «falsa», por su parte, *la definición que*, en tanto que falsa, *enuncia cosas que no son*. Por eso es falsa toda definición que se refiere a otra cosa diversa de aquella respecto de la cual es verdadera, por ejemplo, la definición del círculo es falsa respecto del triángulo. Y, en cierto sentido, la definición de cada cosa es una sola, la que define su esencia, si bien en cierto sentido son muchas, puesto que la cosa y la cosa con una afección son lo mismo, como «Sócrates» y «Sócrates mú-

[89] Cf. *supra*, 7, 1017a24 ss.

[90] *Pseûdos*.

sico». (Por su parte, y hablando absolutamente, una definición falsa es definición de nada.) Ésta es la razón por la cual Antístenes creyó ingenuamente que nada puede ser enunciado excepto por medio de un enunciado propio, un único enunciado para una única cosa, de donde resulta que no es posible contradecir ni, prácticamente, decir algo falso[91]. Sin embargo, es posible enunciar cada cosa, no sólo mediante su propio enunciado, sino también mediante el de otra cosa: esto puede hacerse de un modo absolutamente falso, pero también de un modo verdadero, como cuando sirviéndonos de la definición de díada, decimos que el ocho es un número doble.

⟨3⟩ Así pues, ciertas cosas se dice que son falsas de la manera expuesta. A su vez, se llama falso *al hombre que sin escrúpulos y deliberadamente se sirve de discursos falsos, no por alguna otra cosa, sino por ello mismo*, y también al que provoca en otras personas este tipo de discursos, al igual que llamamos también falsas a las cosas que provocan una imagen falsa. Por eso resulta falaz el razonamiento del *Hipias* según el cual el mismo hombre es a la vez verdadero y falso[92]: y es que en él se considera falso al que es capaz de engañar diciendo falsedades (y un hombre tal no es otro que el que conoce, es decir, el sabio), y también se considera que es mejor el que obra mal voluntariamente[93]. Ahora bien, esta última falsedad la alcanza por medio de una inducción: en efecto, el que cojea voluntariamente es mejor que el que lo hace sin quererlo, pero entendiendo por «cojear» el «hacerse el cojo», ya que si fuera realmente cojo por propia voluntad, un hombre tal sería seguramente peor, como ocurre en lo relativo a la moral.

[91] Esta paradoja de Antístenes aparece repetidamente en PLATÓN (*Teeteto* 201d-202c, *Sofista* 251b-c, *Eutidemo* 283e-284c, etc.). ARISTÓTELES alude a ella en *Top.* I 11, 104b19. Cf. también, *infra*, VIII 3, 1043b23-32.

[92] Cf. *Hipias Menor* 365-69.

[93] Esta célebre paradoja se desarrolla en *Hipias Menor* 371-76.

CAPÍTULO TRIGÉSIMO

⟨ACCIDENTE⟩[94]

«Accidente» se llama

⟨*1*⟩ *aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces*[95], por ejemplo, si uno encuentra un tesoro al cavar un hoyo para una planta. El encontrar un tesoro es, desde luego, un accidente respecto de la acción de cavar un hoyo, puesto que ni resulta necesariamente de ella, o a continuación de ella, ni tampoco encuentra uno un tesoro la mayoría de las veces cuando está plantando. Cabe también que un músico sea blanco, pero lo llamamos accidente porque tal cosa no sucede ni necesariamente ni la mayoría de las veces. Por consiguiente, y puesto que hay ciertas cosas que se dan y se dan en algo, y puesto que algunas de ellas se dan ⟨solamente⟩ en ciertos lugares y en ciertos momentos, será un accidente cualquier cosa que se da en algo, pero no ⟨se da⟩ por tratarse precisamente de esto o de este momento o de este lugar.

Tampoco hay causa alguna definida del accidente, excepto el azar, y éste es indefinido. A uno le sucede accidentalmente que llega a Egina si no llegó porque tuviera la intención de llegar allá, sino al ser desviado por una tormenta o apresado por unos piratas. Así pues, el accidente se produce o es, pero no en tanto que él mismo, sino en tanto que otra

---

[94] *Symbebēkós.*

[95] Cuanto se dice aquí del accidente en esta acepción fundamental («lo que no sucede ni siempre ni la mayoría de las veces») es tratado con mayor amplitud en el próximo libro, caps. 2-3.

cosa[96]: la tempestad fue, efectivamente, la causante de que llegara al lugar hacia el que no navegaba, es decir, a Egina.

⟨2⟩ 'Accidente' se usa también en otro sentido: así, se dice de *las propiedades que pertenecen a cada cosa por sí misma sin formar parte de su entidad* como, por ejemplo, pertenece al triángulo el tener dos rectos. Y los accidentes de este tipo pueden ser eternos, mientras que ninguno de aquéllos puede serlo. La razón de ello ha sido expuesta en otro lugar[97].

---

[96] Lo que sucede accidentalmente, sucede al margen del fin perseguido por la inteligencia o por la naturaleza: no es pretendido *por sí* (= en cuanto tal accidente); es *otra cosa* que el fin pretendido, y sucede en cuanto tal, es decir, *en tanto que otra coso* que el fin pretendido.

[97] Se trata de las propiedades esenciales que pertenecen a una cosa *por sí (kath'autó)* y, por tanto, de modo necesario y permanente, de las cuales hay ciencia y demostración. La referencia es a *An. Post.* I 7, 75a39-41, y 10, 76b11-16.

LIBRO SEXTO (E)

CAPÍTULO PRIMERO

⟨LA CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS TEORÉTICAS. ONTOLOGÍA y TEOLOGÍA⟩[1]

Se trata de buscar los principios y las causas de las cosas 1025b
que son, pero obviamente, en tanto que cosas que son. Alguna causa hay, en efecto, de la salud y del bienestar corporal, y hay principios y elementos y causas de las realidades matemáticas y, en general, toda ciencia discursiva, o que participe en alguna medida del pensar discursivo, se ocupa de causas y principios más exactos o más sencillos. Ahora bien, todas estas (cien-

[1] En este capítulo, difícil y de capital importancia para comprender el proyecto metafísico de Aristóteles, I) se comienza por *contraponer la Ontología a las ciencias particulares* (1025b2-18). A continuación II) se ofrece *una clasificación de las ciencias teoréticas* insistiéndose en la caracterización de la Física, dada su pretensión (rechazada por Aristóteles) de constituirse en «ciencia primera»: ésta es, más bien, la Teología (1025b18-1026a18). Por último, III) se discute *la relación entre la Ontología* (ciencia del *ón hêi ón*) *y la Teología* (ciencia de las entidades inmateriales e inmóviles) (1026a18-final).

cias⟩ [2], al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, se ocupan de éste, pero no de lo que es, en sentido absoluto, es decir, en tanto que algo que es, y tampoco dan explicación alguna acerca del *qué*-es, sino que tomándolo como punto de partida —unas, tras exponerlo a la percepción sensible; otras, asumiendo el qué-es como hipótesis— demuestran, con mayor necesidad o con mayor laxitud, los atributos que pertenecen, por sí mismos, al género de que se ocupan. Por lo cual es evidente que de tal tipo de inducción no resulta una demostración de la entidad, es decir, del *qué* es, sino que el modo de exponerlo es otro. Asimismo, nada dicen tampoco acerca de si existe o no existe el género de que se ocupan: y es que corresponde al mismo pensamiento discursivo poner de manifiesto el *qué-es* y *si es* o existe.

---

[2] Tres son los rasgos de las ciencias particulares que Aristóteles destaca aquí al contraponerlas a la Ontología: a) en primer lugar (y de acuerdo con lo establecido en IV 1, 1003a22-26), su característica *particularidad*, a lo que Aristóteles añade que tales ciencias b) *no dan razón del qué-es*, de la esencia, c) ni *tampoco dan razón de la existencia* del género de que se ocupan.

El pasaje plantea, sin duda, dificultades. Puesto que se trata de contraponer las ciencias particulares a la Ontología, todo parece indicar que ésta última sí que da razón de la esencia («qué-es») y de la existencia («si es» o existe). Pero ¿de qué entidad o esencia da razón? A esta pregunta caben, en principio, dos respuestas: a) da razón de la esencia y existencia de los objetos de las distintas ciencias particulares, lo que supondría, bien *la recaída* de Aristóteles en el proyecto dialéctico propuesto por Platón en la *República* (posibilidad que debe rechazarse), bien la vinculación de la Ontología aristotélica al proceder *dialéctico* tal como es entendido por el propio Aristóteles (cf. *Tópicos* I 3, especialmente en 101a34-b3), línea esta última de interpretación que nos parece sugerente y adecuada; b) da razón de la entidad en general, interpretación igualmente aceptable (y conjugable con la anterior) que nos remitiría no sólo al tratamiento de la entidad y de la definición ofrecido en el libro séptimo de la *Metafísica*, sino también, y muy específicamente, a la afirmación de la *ousía* vinculada a la defensa del Principio de No-Contradicción (cf. *supra*, IV, especialmente el capítulo cuarto, y n. 25).

Ahora bien, puesto que resulta que la ciencia física se ocupa también de un cierto género de lo que es (se ocupa, efectivamente, de aquel tipo de entidad cuyo principio del movimiento y del reposo está en ella misma), es obvio que no es ciencia ni práctica ni productiva (y es que el principio de las cosas producibles está en el que las produce —trátese del entendimiento, del arte o de alguna otra potencia— y el principio de las cosas que han de hacerse está en el que las hace, ⟨y es⟩ la elección: lo que ha de hacerse y lo que ha de elegirse son, en efecto, lo mismo); de modo que, si todo pensar discursivo es o práctico o productivo o teórico, la física será una ciencia teórica, pero teórica acerca de un determinado tipo de lo que es, de aquello que es capaz de movimiento, y de la entidad entendida como la definición[3] en la mayoría de los casos, sólo que no separable ⟨de la materia⟩. Conviene, desde luego, no pasar por alto de qué naturaleza son la esencia y su definición, pues, en caso contrario, la investigación no producirá resultado alguno. Ahora bien, lo definido, es decir, el qué-es, en unos casos es como lo chato y en otros casos como lo cóncavo: la diferencia entre éstos, por su parte, está en que lo chato está tomado conjuntamente con la materia (ya que «chato» es una nariz cóncava), mientras que la concavidad ⟨se toma⟩ sin la materia sensible. Pues bien, si todas las realidades físicas se enuncian al modo de lo chato, por ejemplo, la nariz, el ojo, la **1026a**
cara, la carne, el hueso, en suma, el animal; la hoja, la raíz, la corteza, en suma, la planta (la definición de ninguna de estas cosas puede prescindir del movimiento; más bien, incluye siempre la materia), resulta ya aclarado de qué modo ha de investigarse y definirse el qué-es en la física, y también que al

[3] «La entidad entendida como la definición *(lógon)*», es decir, la entidad entendida *como la forma*, ya que la forma es, según Aristóteles, lo que se recoge y expresa en la definición.

físico corresponde estudiar cierto tipo de alma, aquella que no se da sin materia[4].

Desde luego, de lo anterior resulta evidente que la física es teórica. Pero teóricas son también las matemáticas. Y si bien está sin aclarar, por el momento, si ⟨éstas⟩ se ocupan de realidades inmóviles y capaces de existir separadas, es evidente que ciertas ramas de la matemática las estudian en tanto que inmóviles y capaces de existir separadas. Por otra parte, si existe alguna realidad eterna, inmóvil y capaz de existir separada, es evidente que el conocerla corresponderá a una ciencia teórica: no, desde luego, a la física (pues la física se ocupa de ciertas realidades móviles), ni tampoco a las matemáticas, sino a otra que es anterior a ambas. En efecto, la física trata de realidades que no son capaces de existir separadas[5] y tampoco son inmóviles; las matemáticas, en algunas de sus ramas, de

---

[4] Cf. *De Anima* I 1, 403a16-28; *De part. an.* I 1, 641a14-b10.

[5] *Peri achōrista mèn all'ouk akínēta:* «(la física trata de) realidades *que no son capaces de existir separadas ⟨de la materia⟩*, y que tampoco son inmóviles». Toda la tradición manuscrita presenta *achōrista*, si bien en las ediciones (y traducciones) de nuestro siglo suele adoptarse *chōristá*, a partir de una enmienda que propuso Schwegler y que ha alcanzado aceptación prácticamente unánime: «(la física trata de) realidades *subsistentes*, pero no inmóviles». (Y, de acuerdo con esta enmienda, las matemáticas tratan de realidades inmóviles, pero *no subsistentes*, y la Teología de realidades *subsistentes* e inmóviles.) Obviamente, los términos *chōristón / achōriston* han de entenderse como «subsistente / no-subsistente», si se admite la enmienda de Schwengler, mientras que deben entenderse como «capaz de existir separado de la materia (inmaterial) / no capaz de existir separado de la materia (material)», si se mantiene el texto tal cual los manuscritos lo transmiten. Aunque hay razones a favor de la enmienda, opino que el contexto permite y aconseja mantener la lectura de los manuscritos (se nos ha dicho poco antes, en 1025b28, que el físico se ocupa de formas que no se dan separadas de la materia y unas líneas más adelante, en 1026a15, los objetos de las matemáticas serán caracterizados como «no capaces, posiblemente, de existencia separada, sino *inherentes en la materia: hōs en hýlēi*).

realidades que son inmóviles pero no capaces, posiblemente[6], de existencia separada, sino inherentes en la materia; la ⟨ciencia⟩ primera, por su parte, de realidades que son capaces de existencia separada e inmóviles. Por lo demás, todas las causas son necesariamente eternas, pero muy especialmente lo son éstas, ya que éstas son causas para las cosas divinas que percibimos.

Conque tres serán las filosofías teóricas: las matemáticas, la física y la teología (no deja de ser obvio, desde luego, que lo divino se da en esta naturaleza, si es que se da en alguna parte), y la más digna de estima ⟨de ellas⟩ ha de versar sobre el género más digno de estima. Y es que las ciencias teóricas son, ciertamente, preferibles a las demás y de las teóricas, ésta ⟨es la preferible⟩.

Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso universal, o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza (en las matemáticas, efectivamente, no todas las disciplinas se hallan en la misma situación, sino que la geometría y la astronomía versan sobre una naturaleza determinada, mientras que la ⟨matemática⟩ general es común a todas ellas). Así pues, si no existe ninguna otra entidad fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior, y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser prime-

---

[6] «No capaces, posiblemente *(ísōs)* de existencia separada», y seis líneas más arriba: «y si bien *está sin aclarar, por el momento,* si ⟨las matemáticas⟩ se ocupan de realidades inmóviles y capaces de existir separadas...» (1026a8-9). No se trata de fórmulas que expresen vacilación. Aristóteles rechaza abiertamente la existencia de los seres matemáticos fuera de las cosas sensibles; tales fórmulas expresan, más bien, que no es éste el momento de abordar semejante cuestión, la cual será ampliamente abordada en los últimos libros, XIII y XIV, de la *Metafísica*

ra [7]. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es.

CAPÍTULO SEGUNDO

⟨LOS SENTIDOS DE 'SER' Y 'LO QUE ES'. QUE NO HAY CIENCIA DE LO QUE ES ACCIDENTALMENTE⟩ [8]

Pero puesto que 'lo que es', sin más precisiones, se dice en
muchos sentidos: en primer lugar, está lo que *es* accidental-
mente; en segundo lugar, lo que *es* en el sentido de «es verda-
dero» y lo que *no es* en el sentido de «es falso»; además, están
las figuras de la predicación (por ejemplo, qué ⟨es⟩, de qué
cualidad, de qué cantidad, dónde, cuándo ⟨es⟩, y cualquier otra
cosa que signifique de este modo), y aún, además de todos es-
1026b tos ⟨sentidos⟩, lo que *es* en potencia y en acto; puesto que 'lo
que es' se dice en muchos sentidos, hay que decir, en primer
lugar, sobre ⟨lo que es⟩ accidentalmente que no es posible estu-

[7] En este párrafo se contiene la afirmación más explícita y tajante de la conexión entre la Ontología y la Teología, afirmación difícilmente explicable para las interpretaciones dualistas de la metafísica aristotélica. (Desde esta perspectiva cabe entender aquellos pasajes del libro IV en que se hace referencia a la entidad primera en la discusión del Principio de No-Contradicción. (Cf. 5, 1009a36-38. y n. 35; 1010a32-34; 8, 1012b22-31.)

[8] Tras I) recordar brevemente (1026a33-b2) los distintos sentidos de 'es' y 'lo que es' (cf. *supra,* V 7), Aristóteles comienza a ocuparse en este capítulo de *lo que es accidentalmente.* La tesis central del capítulo es que *del accidente no hay ciencia.* tesis que II) justifica primeramente de modo inductivo (1026b3-12), III) pasando a continuación a ocuparse de la naturaleza de aquél (1026b13-27a17). Por último, IV) justifica su tesis (del accidente no hay ciencia), no ya inductivamente, sino conceptualmente, basándose en la naturaleza del mismo (1027a17-final).

dio alguno acerca de ello. He aquí una prueba: ninguna ciencia —ni práctica, ni productiva, ni teórica— lo tiene en cuenta. En efecto, el que hace una casa no hace todas aquellas cosas que accidentalmente suceden con la casa ya terminada (estas cosas son, desde luego, infinitas: y es que nada impide que, terminada ya, a unos les resulte agradable y a otros peligrosa y a otros provechosa, y que resulte, por así decirlo, distinta de cuanto existe; nada de lo cual es producido por el arte de construir) y, del mismo modo, tampoco el geómetra estudia los accidentes —en este sentido— de las figuras, ni si «triángulo» y «triángulo que tiene dos rectos» son cosas distintas [9]. Y con razón ocurre esto, ya que el accidente es algo así como un mero nombre. Por eso Platón afirmó, en alguna medida con razón, que la Sofística «se ocupa de lo que no es» [10]. Los razonamientos de los sofistas tratan, en efecto, por así decirlo, más que nada acerca del accidente: si «músico» y «gramático» son lo mismo, y si son lo mismo «Coriseo músico» y «Coriseo», y si «todo lo que existe, pero no siempre, ha llegado a ser», de modo que si siendo gramático ha llegado uno a ser músico, entonces siendo músico ha llegado uno a ser gramático, y cuantos razonamientos son de este tipo. El accidente, pues, parece estar próximo a lo que no es, lo cual se pone de manifiesto también con consideraciones como la siguiente: de las cosas que son de otro modo, hay ciertamente generación y corrupción, mientras que no las hay de las cosas que son accidentalmente [11].

---

[9] Cf. *Refut. sof* 13.

[10] Cf. PLATÓN, *Sofista* 254a.

[11] Así, cuando un hombre que no es músico llega a ser músico, hay *un proceso* que va de aquello a esto. Por el contrario, no hay «proceso» alguno que vaya de «gramático» a «músico». Puede ocurrir, sin duda, que quien se ha hecho músico fuera ya antes gramático, en cuyo caso tendríamos la *coincidencia* de que quien era gramático es ahora músico también. Pero esto es «mera coincidencia» y no el resultado del proceso de aprendizaje de la música en cuanto tal.

No obstante y hasta donde sea posible, hemos de decir aún acerca del accidente cuál es su naturaleza y cuál es la causa por la que existe, ya que con ello quedará seguramente aclarado también por qué no hay ciencia de él. Puesto que, ciertamente, entre las cosas que son las hay que se comportan siempre de la misma manera y por necesidad —no la que se llama así en el sentido de «violencia», sino la que denominamos tal porque «no es posible que sea de otro modo» [12]—, y otras no son por necesidad ni siempre, sino la mayoría de las veces, éste es el principio y ésta es la causa de que exista el accidente: en efecto, lo que no es ni siempre ni la mayoría de las veces, eso decimos que es accidente. Así, si en la canícula se produce tiempo desapacible y frío, decimos que tal cosa sucede accidentalmente, pero no si se produce mucho calor y bochorno, ya que esto último pasa siempre o la mayoría de las veces, mientras que aquello no. Y accidentalmente sucede que el hombre es blanco (no lo es, en efecto, ni siempre ni la mayoría de las veces), pero no es accidentalmente animal. Y algo accidental es que el arquitecto cure, puesto que no es al arquitecto, sino al médico, a quien por naturaleza corresponde hacerlo, por más que accidentalmente suceda que el arquitecto es médico. Y el cocinero, proponiéndose el placer, hará tal vez algún alimento curativo, pero no en virtud del arte culinario; por ello decimos que sucede accidentalmente, y el cocinero lo hace en cierto sentido, pero no lo hace en sentido absoluto. Y es que las demás cosas hay potencias que las producen, pero de los accidentes no hay arte o potencia alguna determinada que los produzca. En efecto, de las cosas que son o se producen accidentalmente, la causa lo es también accidentalmente [13].

[12] Cf. *supra*, V 5, 1015a26 ss.

[13] Lo que acontece accidentalmente está *al margen de la intención del agente*, sea éste el arte o la naturaleza: que una determinada comida resulte

Conque, puesto que no todas las cosas son o se generan por necesidad y siempre, sino que la mayor parte de ellas ⟨son o se generan⟩ la mayoría de las veces, es necesario que exista lo que es accidentalmente. Así, el blanco no es músico ni siempre ni la mayoría de las veces, y puesto que en algunas ocasiones viene a serlo, lo será accidentalmente (en caso contrario, todas las cosas serán por necesidad). Por consiguiente, la causa del accidente será la materia en cuanto capaz de ser de otro modo que la mayoría de las veces [14].

Y hemos de tomar como punto de partida lo siguiente: ¿no hay, acaso, nada que no sea ni siempre ni la mayoría de las veces, o más bien esto es imposible? Luego aparte de estas cosas hay algo que sucede fortuitamente, es decir, accidentalmente. Y ¿se da «lo que es la mayoría de las veces», pero no se da en ningún caso «lo que es siempre», o bien hay cosas eternas? Ciertamente, sobre estas últimas habremos de investigar más tarde [15], pero que no hay ciencia del accidente, es evidente. Y es que toda ciencia se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las veces: si no, ¿cómo se podría aprender o enseñar a otro? Las definiciones han de establecerse, en efecto, por lo que es siempre o la mayoría de las veces, por ejemplo, que el agua mezclada con miel es la mayoría de las veces beneficiosa para el que tiene fiebre, mientras que la excepción —cuando no es ⟨beneficiosa⟩— no podrá establecerse diciendo, por ejemplo, que en el novilunio, ya que también «en el novilunio» será

curativa es accidental respecto del arte culinario, pero no es accidental respecto de la medicina. Puesto que toda potencia *determinada* produce efectos *determinados*, ninguna potencia produce, *por sí*, lo accidental: no lo produce de suyo, por sí, sino accidentalmente.

[14] La materia, en cuanto indeterminada por sí misma respecto de ambos contrarios, constituye la raíz y condición de posibilidad de lo accidental.

[15] De esto se ocupará en el libro XII 6-8.

siempre o la mayoría de las veces. Pero el accidente queda al margen de estas cosas.

Está dicho, pues, qué y por qué causa es el accidente, y que de él no hay ciencia.

CAPÍTULO TERCERO

⟨NATURALEZA Y CAUSAS DE LO QUE ES ACCIDENTALMENTE⟩[16]

Que hay principios y causas que pueden generarse y destruirse, sin ⟨un proceso de⟩ generación y destrucción, es evidente. De no ser así, todas las cosas sucederán necesariamente, ya que necesariamente ha de haber una causa no accidental de lo que está en proceso de generación y destrucción. ¿Sucederá esto o no? Sí, si se produce esto otro; si no, no. Y esto último, a su vez, si ⟨se produce⟩ aquello otro. Y de este modo es obvio que sustrayendo siempre cierto tiempo de un tiempo limitado, se llegará al momento presente, de modo que: ⟨1⟩ éste perecerá [de enfermedad o] de muerte violenta si sale de casa; ⟨2⟩ y esto, si tiene sed; ⟨3⟩ y esto, si sucede alguna otra cosa. Y de este modo se llegará a lo que ocurre en el momento presente, o a algo que ya se ha producido. Por ejemplo,... ⟨2⟩ si tiene sed; ⟨3⟩ y esto, si come cosas picantes. Ahora bien, esto último sucede o no sucede; por tanto, o morirá o no morirá, necesariamente. Y el mismo razonamiento vale igualmente si uno salta hacia las cosas que han sucedido ya. En efecto, esto —me refiero a lo que ya se ha producido— se da ya en tal cosa: necesariamente, por tanto, se producirán los sucesos futuros, por

[16] Aristóteles continúa en este capítulo su análisis del ser accidental, ocupándose de sus causas. La tesis fundamental que se expone y comenta es que *las causas del accidente son, ellas mismas, accidentales.*

ejemplo, que muera el que ahora está vivo, ya que se ha producido algo, por ejemplo, ⟨la presencia de⟩ los contrarios en la misma cosa. Sin embargo, si morirá de enfermedad o violentamente, aún no es necesario, pero lo será si se produce tal cosa.

Es, pues, evidente que se llega a algún principio que ya no puede retrotraerse a otra cosa. Éste será, por tanto, el principio de lo que ocurre fortuitamente, y no habrá ninguna otra causa de la producción de este principio.

Ha de investigarse muy especialmente, sin embargo, hacia qué tipo de principio y hacia qué tipo de causa conduce tal reducción [17], si a la ⟨que lo es⟩ como *materia*, o como el *para-qué* o como *aquello que produce el movimiento*.

CAPÍTULO CUARTO

('SER' EN EL SENTIDO DE 'SER VERDADERO') [18]

Dejemos ya la consideración de lo que es accidentalmente (queda, en efecto, suficientemente aclarado). Por su parte, lo que *es* en el sentido de «es verdadero», y lo que *no es* en el sentido de falsedad, están referidos a la unión y a la división, y en-

---

[17] La materia constituye la condición del accidente en virtud de su potencialidad para los contrarios (cf. *supra*, 1027a14-16, y n. 14). Sin embargo, ha de haber una *causa eficiente* (accidental) del mismo, lo «automático» (generación espontánea) en los seres vivos y la «elección» en el ámbito de las acciones humanas (cf. ASCLEPIO, 371, 32-72, 10). Cf. *Física* II 4-6, y también *De Int.* 9. (Véase, al respecto, el comentario de ROSS, I, 362-63.)

[18] Aristóteles pasa revista a otro de los sentidos del verbo 'ser', el vinculado a la afirmación y la negación, según el cual 'es' significa «es verdadero que», y 'no es' significa «es falso que». En este capítulo se limita a señalar que, puesto que la verdad y la falsedad no se dan en las cosas, sino en el juicio o proposición, su estudio no corresponde propiamente a la Ontología.

tre ambos, a su vez, se reparten la contradicción. (En efecto, la verdad comprende tanto la afirmación sobre lo que se da unido como la negación sobre lo que se da separado; la falsedad, a su vez, comprende la contradicción de estas dos partes. Ahora bien, cómo acaece el pensar ⟨los dos terminos⟩ uniéndo⟨los⟩ o separándo⟨los⟩, es otro asunto [19], quiero décir, «uniendo» y «separando» de modo tal que no se produzca una mera sucesión, sino algo dotado de unidad.)

La falsedad y la verdad no se dan, pues, en las cosas (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo, inmediatamente falso) sino en el pensamiento, y tratándose de las cosas simples y del qué-es, ni siquiera en el pensamiento. Posteriormente [20] tendremos que investigar todo aquello que ha de estudiarse acerca de lo que es y lo que no es en este sentido. Y puesto que la combinación y la división tienen lugar en el pensamiento y no en las cosas, y lo que *es* en este sentido es distinto de las cosas que *son* en sentido primordial (pues el pensamiento junta o separa bien el qué-es de una cosa, bien la cualidad, bien la cantidad, bien alguna otra determinación suya), lo que es en los sentidos de «es accidentalmente» y «es verdadero» ha de dejarse a un lado. Y es que la causa del uno es indeterminada y la
1028a del otro es una cierta afección del pensamiento, y ambos [21] es-

---

[19] ALEJANDRO (457, 10) remite a *Met.* VII 12. El asunto se trata también en *De Anima* III 2, 6 y 7.

[20] Cf. *infra*, IX 10.

[21] *Ambos* (es decir, tanto el ser accidental como verdad / falsedad) están referidos al otro género, es decir, *a las categorías* como ámbito primario de significaciones de 'ser'.

Kaì ouk éxō délousin oûsán tina phýsin toû óntos: «y fuera ⟨de este género⟩ no manifiestan que exista ninguna naturaleza de lo que es» (1028a2). Intepreto este *éxō* como referido a las categorías a que se ha aludido en la frase anterior. Otros (así, REALE, I, 515, n. 9, y *trad.*) interpretan el *éxō* como «fuera de la mente», extramental. Esta interpretación tendría sentido si se refiriera

tán referidos al otro género —al que queda— de lo que es, y fuera ⟨de este género⟩ no manifiestan que exista ninguna naturaleza de lo que es. Por ello, dejémoslos de lado e investiguemos las causas y los principios de lo que es mismo, en tanto que algo que es.

[Que «lo que es» se dice en muchos sentidos, está claro en el tratado en que distinguimos en cuántos sentidos se dice cada cosa.]

---

exclusivamente al 'ser' mental de la verdad y la falsedad (como ocurre en XI 8, 1064b23-24), pero éste no es aquí el caso: se refiere a *ambos y, por tanto, al ser accidental*, cuya realidad extramental no puede ponerse en duda.

LIBRO SÉPTIMO (Z)

Capítulo primero

⟨LA ENTIDAD COMO SENTIDO FUNDAMENTAL DE 'SER' Y COMO CATEGORÍA PRIMERA⟩[1]

La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos, según distinguimos ya con anterioridad en el tratado *Acerca de cuántos sentidos ⟨tienen ciertos términos⟩*. De una parte, en

---

[1] Aristóteles comienza el estudio de la *ousía* o entidad, estudio que se prolongará a lo largo de este libro y el siguiente.

En este capítulo, I) tras aludir a los distintos sentidos que adquiere 'ser' en el ámbito de las categorías (1028a10-13), II) se afirma que *el primero de todos ellos es el que corresponde a la entidad*, en cuanto que con ella se expresa el *qué-es* de cada cosa (1028a14-31). A continuación, III) se exponen los distintos sentidos en que la entidad es primera (1028a31-b1). Por último, y en consonancia con lo establecido, IV) Aristóteles afirma la legitimidad y conveniencia de re-ducir la pregunta por «lo que *es*» a la pregunta por la entidad (1028b1-final).

Lo establecido en este capítulo encuentra su justificación en la doctrina propuesta anteriormente (IV 2) acerca de la unidad de los distintos sentidos de 'ser', unidad basada en la referencia de todos ellos a la entidad (unidad *pròs hén).*

Con el título *Acerca de cuántos sentidos ⟨tienen ciertos términos⟩ (Peri posachôs)* Aristóteles se refiere al libro V de la *Metafísica*. (Cf. *supra*, V 7.)

efecto, significa el qué-es y algo determinado y, de otra parte, la cualidad, la cantidad o cualquier otra de las cosas que se predican de este modo. Pues bien, si «lo que es» se dice tal en todos estos sentidos, es evidente que lo que es primero de ⟨todos⟩ ellos, es el qué-es referido a la entidad (efectivamente, cuando queremos decir de qué cualidad es algo determinado, decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o un hombre; por el contrario, cuando queremos decir qué es, no ⟨decimos⟩ que es blanco o caliente o de tres codos, sino «hombre» o «dios»), mientras que las demás se denominan «cosas que son» porque son cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra determinación de lo que es en el sentido señalado. Por eso cabe considerar la aporía de si «pasear», «sanar» y «estar sentado» son, respectivamente, algo que es o algo que no es[2], y lo mismo acerca de cualesquiera otras cosas semejantes. Y es que ninguna de estas cosas es ⟨existente⟩ por sí ni capaz de existir separada de la entidad, sino que, con más razón y en todo caso, entre las cosas que *son* se contarán *el que* pasea, *el que* está sentado y *el que* sana. Estas determinaciones parecen cosas que son, más bien, porque tienen un sujeto determinado (o sea, la entidad individual), el cual se patentiza en

[2] La «devaluación» ontológica de lo accidental aparecía ya en el libro VI (2. 1026b14. 21). si bien con una diferencia de matiz: en VI 2. se atendía preferentemente al carácter de «mera coincidencia» de lo accidental: aquí se atiende. más bien, a su *carencia de autonomía ontológica*. en cuanto que necesariamente los accidentes *se dan en* la entidad. Ambos aspectos. por lo demás. están relacionados entre sí: «entidad». como veremos. es *sujeto-determinado esencialmente:* en tanto que «sujeto» o sustancia. en él se dan los accidentes *(inhesión);* en tanto que «determinado esencialmente» en su *qué-es*. los accidentes no constituyen su *qué-es*. sino algo que le ocurre o adviene a la entidad no necesariamente ni en cuanto tal *(coincidencia)*.

tal forma de expresión[3]; en efecto, si se prescinde de él, no es posible hablar de «*lo* bueno» y «*lo que* está sentado». Es, pues, evidente que en virtud de aquélla es cada una de estas determinaciones, de modo que lo que primeramente es, lo que no es en algún aspecto, sino simplemente, será la entidad.

Pero 'primero' se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la entidad: en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. En efecto, ninguna de las otras cosas que se predican es capaz de existencia separada, sino solamente ella. Y también ella es primera en cuanto a la noción (ya que en la noción de cada una ⟨de las demás⟩ está incluida necesariamente la de entidad); y, en fin, pensamos que conocemos cada cosa, sobre todo, cuando sabemos qué es el hombre o el fuego, más que si sabemos la cualidad, la cantidad o el dónde; y es que, incluso, conocemos cada **1028b**
una de estas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad.

Conque la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es «lo que es», viene a identificarse con ésta: ¿qué es la entidad? Ésta, unos dicen que es una sola[4] y otros que más de una, y unos que son limitadas ⟨en número⟩[5] y otros que infinitas[6].

---

[3] *Dióti êsti ti tò hypokeímenon autoîs hórisménon... hóper emphaínetai en têi katēgoríai têi toiaútēi:* «porque tiene un sujeto determinado... el cual se patentiza *en tal forma de expresión*», es decir, la propia forma de expresar los accidentes («el» que pasea, «lo» bueno, etc.) pone de manifiesto que *hay algo* que pasea, que es bueno, etc. Por lo común, ya desde Alejandro (46, 23-27), suele interpretarse esto de otro modo, como una referencia a la categoría primera, de la entidad, categoría en la cual se expresa y pone de manifiesto el *qué-es* de tal sujeto.

[4] Los Milesios y los Eléatas.

[5] Empédocles y los Pitagóricos.

[6] Anaxágoras y los Atomistas.

Por ello, también nosotros hemos de estudiar, sobre todo, en primer lugar y —por así decirlo— exclusivamente, qué es «lo que es» en el sentido indicado.

CAPÍTULO SEGUNDO

(DISTINTAS OPINIONES ACERCA DE LA ENTIDAD. EL PROBLEMA DE LA EXISTENCIA DE REALIDADES SUPRASENSIBLES)[7]

Por otra parte, parece con total evidencia que el ser entidad corresponde a los cuerpos (por eso decimos que son entidades los animales y las plantas y sus partes, y los cuerpos naturales como el fuego, el agua, la tierra y los demás de este tipo, y cuantas cosas son o partes de ellos o compuestos de ellos, sea de algunos o de todos ellos, por ejemplo, el firmamento y sus partes, astros, luna y sol). Ahora bien, hemos de examinar si son éstas las únicas entidades o hay también otras, o si lo son sólo algunas de ellas, o también ⟨algunas⟩ de las otras, o si ninguna de ellas, pero sí algunas otras.

Los hay[8] que opinan que son entidades los límites del cuerpo como la superficie, la línea, el punto y la unidad, y que lo son en mayor grado que el cuerpo y el sólido.

Además, unos no admiten que haya nada fuera de las cosas sensibles, mientras que otros ⟨admiten⟩ realidades eternas, que las hay en mayor número y que son en mayor grado: así, Pla-

[7] Aristóteles dedica este capítulo I) a plantear el problema fundamental que corresponde a la teoría de la entidad: *si aparte de las sensibles, y más allá de ellas, existe alguna otra entidad*, como sostienen —con distintas variantes— los Pitagóricos, Platón, Espeusipo y Jenócrates (1028b8-27). Para terminar, II) Aristóteles señala que antes de ocuparse de tal tipo de entidades resulta preciso tratar de la entidad en general (1028b27-32).

[8] Los Pitagóricos.

tón ⟨admite⟩ las Ideas y las Realidades Matemáticas como dos tipos de entidades, y la tercera, la entidad de los cuerpos sensibles; Espeusipo, por su parte, partiendo de lo Uno, pone más entidades y principios de cada entidad: un principio de los números, otro de las magnitudes y a continuación, el del alma, y de este modo amplía ⟨el número de⟩ las entidades. Otros [9], sin embargo, afirman que las Ideas y los Números poseen la misma naturaleza y que de ellos derivan las demás cosas, las líneas y las superficies, hasta llegar a la entidad del firmamento y a las cosas sensibles.

Tras exponer primero esquemáticamente qué es la entidad, habremos de examinar, acerca de estas doctrinas, qué afirmaciones son adecuadas o no adecuadas, y cuáles son las entidades, y si hay algunas fuera de las sensibles o no las hay, y cuál es el modo de ser de éstas, y si hay alguna entidad separada fuera de las sensibles, y por qué y cómo, o si no hay ninguna [10].

Capítulo tercero

⟨LA ENTIDAD ENTENDIDA COMO SUJETO O SUSTRATO⟩ [11]

La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos fundamentalmente en cuatro: en efecto, la entidad de cada cosa parecen ser la esencia, el universal, el género y, en cuarto lugar, el sujeto.

---

[9] En particular, Jenócrates.

[10] Aristóteles dedicará el libro XII de la *Metafísica* a su propia doctrina sobre la existencia y naturaleza de la entidad inmaterial, y los libros XIII y XIV a la exposición y crítica de las teorías que mantenían al respecto los Pitagóricos, Platón, Espeusipo y Jenócrates.

[11] En este capítulo I) se comienza señalando que los candidatos a la denominación de «ousía» son cuatro: la esencia, el universal, el género y el sujeto

El sujeto, por su parte, es aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo ⟨se diga⟩, a su vez, de ninguna
1029a otra. Por eso debemos hacer, en primer lugar, las distinciones oportunas acerca de él: porque parece que entidad es, en sumo grado, el sujeto primero. Y se dice que es tal, en un sentido, la materia, en otro sentido la forma, y en un tercer sentido el compuesto de ambas (llamo materia, por ejemplo, al bronce, forma a la configuración, y compuesto de ambos a la estatua), de modo que si la forma específica es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto.

Queda esquemáticamente dicho, por el momento, qué es la entidad: aquello que no ⟨se dice⟩ de un sujeto, pero de ello ⟨se dicen⟩ las demás cosas. No obstante, conviene no quedarse solamente en esto, puesto que es insuficiente. Y es que esto es, en sí mismo, oscuro y, además, la materia viene a ser entidad: en efecto, si ella no es entidad, se nos escapa qué otra cosa pueda serlo, ya que si se suprimen todas las demás cosas, no parece que quede ningún ⟨otro⟩ sustrato. Ciertamente, las demás cosas son acciones, afecciones y potencias de los cuerpos, y la longitud, la anchura y la profundidad son, por su parte, tipos de cantidad, pero no entidades (la cantidad no es, desde

---

o sustrato, y que el tratamiento del tema comenzará por este último (1028b33-1029a1). Ahora bien, II) *el mero rasgo de sujetualidad resulta insuficiente* y llevaría a considerar *ousía* a la materia última desprovista de toda determinación, lo cual resulta rechazable (1029a1-27); III) no basta, pues, con ser sujeto: la entidad ha de ser un sujeto dotado de *existencia independiente*, autónoma *(chōristón)* y *determinado (tóde ti)*, rasgos que corresponden al compuesto con más razón que a la materia, y a la forma *(eidos)* con más razón que al compuesto (1029a27-33). El capítulo concluye IV) señalando que *la indagación recaerá sobre la forma* y que *se tomarán como punto de partida las entidades sensibles*, conforme al principio metodológico de partir de lo más conocido para nosotros hasta elevarnos a lo más cognoscible en sí (1029a33-final).

luego, entidad): entidad es, más bien, aquello en que primeramente se dan estas cosas. Ahora bien, si se abstraen la longitud, la anchura y la profundidad, no vemos que quede nada, excepto lo limitado por ellas, si es que es algo. De modo que a quienes adopten este punto de vista la materia les ha de parecer necesariamente la única entidad. Y llamo materia a la que, por sí misma, no cabe decir ni que es algo determinado, ni que es de cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por la que se delimita lo que es. Se trata de algo de lo cual se predica cada una de éstas y cuyo ser es otro que el de cada una de las cosas que se predican (las demás, en efecto, se predican de la entidad y ésta, a su vez, de la materia), de modo que el ⟨sujeto⟩ último no es, por sí mismo, ni algo determinado ni de cierta cantidad ni ninguna otra cosa [12]. Ni tampoco es las negaciones de éstas, puesto que las negaciones se dan también accidentalmente ⟨en el sujeto⟩.

A quienes parten de estas consideraciones les sucede, ciertamente, que la materia es entidad. Pero esto es imposible. En efecto, el ser *capaz de existencia separada* y el ser *algo determinado* parecen pertenecer en grado sumo a la entidad; por lo

[12] En este capítulo llega Aristóteles a la materia, como sujeto último indeterminado, por un proceso de remoción de determinaciones. Dos observaciones respecto de la *materia última:* a) aun cuando su existencia nos es conocida a partir del cambio sustancial o entitativo, su naturaleza nos es, de suyo, desconocida a causa de su indeterminación: solamente cabe acerca de ella un cierto «conocimiento por analogía» (cf. *Física* I 7, 191a7-11); b) la afirmación de que las demás determinaciones «se predican de la entidad y ésta, a su vez, de la materia» (1029a23-24) presenta una doble dificultad: en primer lugar, una dificultad de tipo lingüístico: ¿cómo predicar «hombre» o «caballo» de la materia? ¿Tal vez, diciendo que la materia está, en cada caso, «humanizada» o «equinizada»?; en segundo lugar, ¿en qué modo convendrían tales predicados a la materia? A esto último hay que contestar que le convendrían a modo de predicados o determinaciones «accidentales» puesto que de suyo, *por sí misma,* a la materia no le pertenece ninguno de ellos. (Cf. Aquino, 1288.)

cual la forma específica y el compuesto de ambas habría que considerarlos entidad en mayor grado que la materia.

Dejemos a un lado la entidad compuesta de ambas, quiero decir, la compuesta de la materia y la forma, ya que es posterior y bien conocida. También la materia resulta, en algún modo, manifiesta[13]. Por el contrario, investiguemos acerca de la tercera, ya que es la más aporética.

Hay acuerdo general en que ciertas realidades sensibles son
1029b entidades. Comencemos, pues, la investigación por éstas. Es, desde luego, provechoso avanzar hacia lo más cognoscible, ya que el aprendizaje se lleva a cabo, para todos, procediendo así: a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las que son cognoscibles en mayor grado. Y esto es lo que hay que hacer: al igual que, tratándose de las acciones, hay que conseguir que las cosas que son absolutamente buenas lleguen a ser buenas para cada uno a partir de las que son buenas para cada uno, así también habrá de conseguirse que las cosas cognoscibles por naturaleza lleguen a ser cognoscibles para el individuo a partir de las que son más cognoscibles para él. Por lo demás, las cosas que son cognoscibles y primeras para cada uno son, a menudo, escasamente cognoscibles ⟨por naturaleza⟩, y poco o nada hay en ellas de «lo que es». No obstante, ha de intentarse llegar a conocer las cosas totalmente cognoscibles a partir de las que son escasamente cognoscibles, pero cognoscibles para uno, avanzando a través de éstas, como queda dicho[14].

---

[13] Cf. nota anterior.

[14] Esta propuesta metodológica aparece, con distintos matices, en *Física* I 1, 134a16 ss.; *De An.* II 1, 413a11. Cf. también *An. Post.* I 2, 73 ss.

CAPÍTULO CUARTO

⟨LA ENTIDAD ENTENDIDA COMO ESENCIA. DE QUÉ COSAS HAY ESENCIA⟩[15]

Puesto que al comienzo hemos distinguido de cuántas maneras definimos la entidad, y una de ellas parecía ser la esencia, debemos tratar de ella.

Y, en primer lugar, digamos algunas cosas acerca de ella atendiendo a las expresiones[16]: que la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice ⟨que es⟩ por sí misma. Desde luego, aquello en que consiste lo que tú eres no es aquello en que consiste «ser músico» ya que no eres, por ti mismo, músico. Así pues, ⟨tu esencia es⟩ lo que, por ti mismo, eres. Y tampoco todo esto ⟨es esencia⟩. No lo es, en efecto, aquello que una cosa es por sí misma al modo en que la superficie es blanca, ya que aquello en que consiste ser-superficie no es aquello en que consiste ser-blanco. Pero tampoco ⟨es esencia de la super-

[15] Tras ocuparse en el capítulo anterior de la *ousía* entendida como sujeto, Aristóteles comienza el estudio de aquélla entendida como *tò tí ên eînai*, es decir, como esencia (cf. *supra*, 1028b33-36). I) Aristóteles establece, en primer lugar, que la esencia de una cosa es lo que se dice que esta cosa *es por sí misma*, con las siguientes (y coextensivas) matizaciones: a) que ha de tratarse de entidades, y b) que el enunciado que expresa la esencia ha de ser una definición en sentido estricto (1029b13-1030a17). II) No obstante, añade, cabe hablar también de esencia y definición en el caso de los accidentes, si bien no en sentido propio y primario, sino en sentido derivado (1030a17-final).

[16] *Eípõmen énia peri autoû logikôs*: «digamos algunas cosas acerca de ella *atendiendo a las expresiones*» (1029b13). Aristóteles contrapone usualmente el análisis de una cuestión *logikôs* a su análisis *physikôs*. Mientras que este último se atiene a la naturaleza misma de las cosas, aquél atiende a las *nociones* y a los modos de expresión. (Esta forma de análisis no se halla, pues, muy alejada del «análisis conceptual».) Al respecto, cf. *supra*, I 6, 987b31, n. 38.

ficie⟩ el compuesto de lo uno y lo otro, el «ser-superficie-blanca», puesto que ella misma resulta añadida ⟨en tal expresión⟩. Así pues, el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él [17]; de modo que, si aquello en que consiste ser-superficie-blanca fuera aquello en que consiste ser-superficie-lisa, «ser blanco» y «ser liso» serían una y la misma cosa. Pero puesto que hay también compuestos según las restantes categorías (hay, desde luego, algo que hace de sujeto para cada una de ellas, por ejemplo, para la cantidad, para la cualidad, para el cuándo y el dónde, y para el movimiento), hemos de examinar si existe un enunciado de la esencia de cada uno de ellos, y si tales compuestos poseen esencia, por ejemplo, «hombre blanco». Llamemos a éste, pues, 'vestido' [18]: ¿en qué consiste «ser vestido»? Pero tampoco esto es ninguna de las cosas que se dicen por sí, a no ser que la expresión 'no por sí'

---

[17] De acuerdo con uno de los usos o acepciones reconocidos del término 'por sí' *(kath'autó)* (cf. *supra*, V 18, 1022a29-32; *An. Post.* I 4, 73a37-b2), la superficie es blanca por sí misma, ya que a) la superficie es el sujeto *inmediato* del color y b) entra necesariamente en la definición de éste. Aristóteles *excluye que lo que una cosa es por sí, entendiendo el 'por sí' en este sentido, constituya la esencia de tal cosa.* En efecto, la esencia de la superficie no consiste a) ni en «ser blanca», b) ni tampoco en «ser superficie-blanca» (pues se incluiría el *definiendum* en la definición); c) ni tampoco —añade Aristóteles— cabe definir la «superficie blanca» como «superficie lisa» (según la propuesta de Demócrito), pues al defecto anteriormente señalado se añadiría el de identificar «blanco» con «liso».

[18] Aristóteles propone denominar con un solo término el compuesto de entidad y accidente, «hombre blanco», saliendo así dialécticamente al paso a la objeción de que «blanco» y «hombre» son dos cosas y no una (Aquino, 1317), o bien, a la objeción de que 'hombre blanco' no es un nombre *(ónoma)*, sino un discurso o enunciado *(lógos)*, y sólo de aquéllos, no de éstos, hay definición (Alejandro, 469, 26-29).

se utilice en dos sentidos, uno por adición y otro no [19]: en el primer sentido, cuando lo mismo que se define se enuncia añadiéndolo a otra cosa, por ejemplo, si al definir en qué consiste «ser blanco» se ofreciera el enunciado de «hombre blanco»; en el segundo sentido, cuando a ello mismo ⟨hay añadida⟩ otra cosa ⟨y ésta se suprime luego en el enunciado⟩, por ejemplo, suponiendo que 'vestido' significa «hombre blanco», si se definiera «vestido» como «blanco». Y es que «hombre blanco» es blanco, pero su esencia no es, ciertamente, aquello en que 1030a
consiste ser-blanco. En cualquier caso, ¿ser-vestido constituye una esencia en sentido pleno? ¿O no? Desde luego, la esencia es precisamente algo ⟨determinado⟩, y cuando algo se predica de otra cosa, no es algo en sí mismo determinado, por ejemplo, «hombre blanco» no es precisamente algo determinado, dado que el ser algo determinado pertenece exclusivamente a las entidades. Por consiguiente, hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición [20]. Pero no hay definición

---

[19] «Uno por adición y el otro no», entiéndase, el otro *por sustracción.*

Todo el inciso que va desde 1029b20 hasta 1030a2 («Pero tampoco esto... pertenece exclusivamente a las entidades») resulta de difícil comprensión. Lo entendemos del siguiente modo: a) Aristóteles comienza señalando que compuestos como «hombre blanco» *no se dicen* de cosa alguna *por sí*, b) a lo que, se supone, podría contestarse que no es tal el caso, habida cuenta de que la expresión 'no decirse por sí' tiene dos acepciones, y ninguna de ellas sería necesariamente de aplicación al supuesto; c) lo que lleva a reponer la pregunta: «en cualquier caso *(álla)* ¿'ser vestido' constituye una esencia en sentido pleno, o no?» (1030a2-3), pregunta a la que, según Aristóteles, hay que seguir contestando negativamente, pero *insistiendo ahora en que tales compuestos (de entidad y accidente) no son algo determinado* (al contrario que las entidades), y que por más que se denominen con un solo término, la explicación de éste no constituye una definición en sentido estricto. (Así, también, Reale, II, 576, n. 11; de modo distinto lo interpretan Ross, II, 169, y Tricot, I, 360, n. 4.)

[20] La esencia *(tò tí ên eînai)* es, pues, *lo expresado en la definición;* todo nombre que *refiere* a una entidad (por ejemplo, 'hombre') *significa* la unidad de una esencia que, a su vez, es ex-plicada o des-plegada en la definición.

simplemente porque un nombre signifique lo mismo que un enunciado (pues en tal caso todos los enunciados serían definiciones: cabría, en efecto, asignar un nombre a cualquier enunciado, con lo cual hasta la *Ilíada* sería una definición), sino cuando ⟨el enunciado⟩ lo es de algo primero. Y primeras son aquellas cosas que se expresan sin predicar algo de algo. Así pues, no habrá esencia de las cosas que no sean especies de un género, sino solamente de éstas (parece, en efecto, que éstas no se expresan ni por participación y afección, ni tampoco como algo accidental); no obstante, para todas las demás cosas, supuesto que tengan un nombre, habrá también un enunciado para expresar qué significa: que «tal cosa se da en tal cosa» o, incluso, un enunciado más preciso que este enunciado elemental No habrá, sin embargo, definición ni esencia.

¿O acaso también la definición, así como el qué-es, se dicen en muchos sentidos? También, en efecto, el qué-es se refiere, en un sentido, a la entidad y a algo determinado, y en otro sentido a las demás categorías, cantidad, cualidad y todas las otras de este tipo. Y al igual que el «es» se da en todas las categorías, pero no del mismo modo, sino que en una se da de modo primario y en las demás de modo derivado, así también el «qué-es» se da de modo absoluto en la entidad, y en las demás en cierta manera. Y es que cabe preguntarnos qué es la cualidad y, por tanto, la cualidad es de las cosas a que corresponde el qué-es, pero no absolutamente, sino en el sentido en que algunos dicen, conforme a los usos lingüísticos[21], que «lo que no es, es»: no ⟨que es⟩ absolutamente, sino ⟨que es⟩ algo que no es; y del mismo modo la cualidad.

Ciertamente, es conveniente examinar cómo conviene utilizar las expresiones sobre cada cosa, pero no más que examinar cómo es la cosa misma. Por ello y puesto que lo dicho es

[21] Nuevamente, la expresión *logikôs*. Cf. *supra*, n. 16.

evidente, señalaremos ahora que igualmente la esencia se da de modo primario y absoluto en la entidad, y posteriormente en las demás ⟨categorías⟩, y lo mismo el qué-es: no se trata de la esencia en sentido absoluto, sino de la esencia de la cualidad o de la cantidad. De éstas hay que decir, en efecto, o bien que se trata de cosas que son solamente por homonimia, o bien ⟨que son⟩ según matices y reservas que añadiremos o suprimiremos, como también ⟨decimos que⟩ lo no-cognoscible es cognoscible. En efecto, lo correcto es que ni se dice por mera homonimia ni tampoco con el mismo sentido, sino como 'médico': porque guardan relación a una y la misma cosa, y no porque su significado sea uno y el mismo, a pesar de lo 1030b
cual tampoco se trata de homonimia. En efecto, un cuerpo, una operación y un instrumento no se denominan «médicos» ni por homonimia ni según un único significado, sino por relación a una cosa única[22].

Por lo demás, nada importa si alguien prefiere expresar estas cosas de cualquier otro modo. En todo caso, es evidente esto: que la definición, en sentido primario y absoluto, así como la esencia, es de las entidades; no obstante, también la hay, igualmente, de las demás ⟨categorías⟩, si bien no en sentido primario; y, desde luego, aun cuando demos por sentado esto último, no es necesario que haya definición en el caso de ⟨cualquier palabra⟩ que signifique lo mismo que un enunciado, sino solamente en el caso de ciertos enunciados: tal es el caso cuando ⟨el enunciado⟩ lo es de algo que posee unidad, no de contigüidad como la *Ilíada* o las cosas que están concatenadas, sino en los sentidos en que lo uno se dice tal. Y 'uno' se dice del mismo modo que 'algo que *es*'[23]. Y «lo que *es*» significa, en un caso, algo determinado, en otro caso una cantidad, en

[22] Cf. *supra*, IV 2, 1003a34-b6.

[23] Cf. *supra*, IV 2, 1003b22 ss.

otro caso una cualidad. Por ello, habrá también enunciado y definición de «hombre-blanco», pero de otro modo que de lo blanco y de la entidad.

CAPÍTULO QUINTO

⟨LA ESENCIA Y LA DEFINICIÓN EN EL CASO DE LOS COMPUESTOS⟩[24]

Si uno no admite que el enunciado compuesto por adición es definición, se plantea una aporía: entre las cosas que no son simples, sino compuestas por la unión de más de un término ¿de cuáles hay definición? Esto ha de aclararse, ciertamente, a partir de la adición. Quiero decir, por ejemplo, que hay nariz y concavidad, y además chatez, y ésta se enuncia a partir de aquellas dos en cuanto que la una se da en la otra, y ni la concavidad ni la chatez son afecciones de la nariz accidentalmente, sino por sí misma: no ⟨se dan en ésta⟩ como la blancura en Calias o en un hombre —porque es blanco Calias al cual sucede que es hombre—, sino como «macho» se da en el animal, «igual» en la cantidad, y todas aquellas cosas que se dice que

[24] Una vez establecido en el capítulo anterior que de los compuestos de entidad y accidente («hombre blanco») —y de los accidentes— no hay definición en sentido estricto y primario, sino, a lo sumo, en sentido derivado. Aristóteles plantea en este capítulo *el problema de los compuestos de un sujeto y una determinación que pertenezca a aquél por sí mismo*. I) Tras analizar las dificultades específicas en este caso, concluye que tampoco en él cabe definición en sentido estricto, sino «por adición» del sujeto (1030b14-31a1). II) El capítulo concluye equiparando la definición de los accidentes con la de tales compuestos (también la de los accidentes implica «adición»: la de la entidad o sustancia en su caso), y reafirmando la tesis de que en sentido estricto y primario solamente hay esencia y definición de las entidades (1031a1-final).

se dan por sí mismas. Y son tales aquellas en las cuales está comprendido el enunciado o el nombre de aquello de lo cual tal cosa es afección, y ésta no puede expresarse independientemente: así, puede explicarse «blanco» sin ⟨hacer referencia a⟩ «hombre», pero no «hembra» sin ⟨hacer referencia a⟩ «animal»[25]. Por consiguiente, o no hay esencia y definición de ninguna de estas cosas o, si la hay, será de modo distinto, como ya hemos dicho[26].

Surge, además, otra aporía acerca de estas cosas. Y es que si «nariz chata» y «nariz cóncava» son lo mismo, serán lo mismo «chato» y «cóncavo». Y si no, puesto que es imposible explicar «chato» sin incluir aquello de lo cual es afección por sí mismo (ya que «chato» es concavidad en la nariz), o no es posible formular la expresión 'nariz chata' o se habrá dicho dos veces lo mismo: 'nariz nariz-cóncava' (puesto que la nariz chata sería nariz nariz cóncava). Por ello resulta absurdo que en tales cosas haya esencia. De lo contrario se cae en un proceso infinito, ya que en una «nariz nariz cóncava» se incluirá aún otra ⟨nariz⟩.

Es, pues, evidente que hay definición de la entidad sola- 1031a
mente. Y, desde luego, si la hay también de las demás categorías, necesariamente será por adición, como de la cualidad y del impar. Éste, en efecto, no puede definirse sin incluir el número, ni tampoco la hembra sin incluir el animal (y hablo de compuesto «por adición» en aquellos casos, como éstos, en que ocurre que se dice dos veces lo mismo). Y si esto es verdad, tampoco habrá definición de los compuestos por unión de más de un término, por ejemplo, de «número par». Esto se nos pasa por alto, sin embargo, porque las expresiones no se for-

---

[25] Sobre este sentido de la expresión 'por sí' *(kath'autó)*, cf. capítulo anterior, n. 17. En tal sentido, al animal, al número, a la superficie y a la nariz pertenecen por sí, respectivamente, «macho / hembra», «par / impar», «color» y «chatez».

[26] Cf. *supra*, capítulo anterior, 1030a17-b13.

mulan con rigor. Por lo demás, si también hay definiciones en estos casos, o bien lo son de otro modo, o bien, como se dijo[27], habrá de afirmarse que la definición y la esencia se denominan tales en muchos sentidos y, por consiguiente, en un sentido ni habrá definición de nada ni esencia de nada, excepto de las entidades, y en otro sentido las habrá.

Así pues, es evidente que la definición es el enunciado de la esencia, y que la esencia pertenece a las entidades, bien exclusivamente, bien en grado sumo, de modo primario y en sentido absoluto.

CAPÍTULO SEXTO

(CADA ENTIDAD SINGULAR SE IDENTIFICA CON SU PROPIA ESENCIA)[28]

Ha de investigarse si las cosas singulares y su esencia son lo mismo o algo distinto. Se trata, en efecto, de algo útil para la investigación acerca de la entidad. Desde luego, la cosa singular no parece ser algo distinto de su entidad, y la esencia se dice que es la entidad de cada cosa singular[29].

[27] Cf. también 1030a17-b13.

[28] En este capítulo establece Aristóteles la tesis de que *las entidades individuales se identifican con su esencia.* I) En primer término muestra que en el caso de las determinaciones accidentales, la esencia y la cosa no se identifican (1031a19-28); II) a continuación, analiza el caso de las entidades, de las realidades subsistentes, tomando como ejemplos las Ideas subsistentes platónicas y mostrando que éstas han de identificarse con su esencia (lo «Bueno Mismo», o Bien en sí, ha de identificarse con aquello en que consiste «ser-bueno», etc.), lo cual resulta igualmente válido y cierto para cualquier tipo de entidad, de realidad subsistente (1031a28-final).

[29] El argumento es el siguiente: cada cosa se identifica con su entidad; la esencia es entidad, luego cada cosa se identifica con su esencia.

En el caso de las cosas que se dicen accidentalmente, parecería que se trata de algo distinto, por ejemplo, que son distintos «hombre blanco» y aquello en que consiste ser-hombre-blanco. (Si fueran lo mismo, también sería lo mismo aquello en que consiste ser-hombre y aquello en que consiste ser-hombre-blanco; y es que, al decir de algunos, «hombre» y «hombre blanco» son lo mismo y, por consiguiente, también han de serlo aquello en que consiste ser-hombre y aquello en que consiste ser-hombre-blanco. Pero no se concluye necesariamente que sean lo mismo cuando se trata de cosas que se predican accidentalmente, ya que los términos extremos ⟨del silogismo⟩ no se identifican con el sujeto de la misma manera [30]. Podría, no obstante, parecer que, tratándose de accidentes, los términos extremos ⟨del silogismo⟩ —por ejemplo, aquello en que consisten ser-blanco y ser-músico— se identifican entre sí. Sin embargo, no parece que sea así.)

En el caso de las cosas que se dicen por sí ¿serán necesariamente lo mismo, por ejemplo, si existen ciertas entidades, anteriores a las cuales no hay otras entidades ni otras naturalezas, entidades de características como las que algunos atribuyen a las Ideas? [31]. En efecto, si lo Bueno Mismo y aquello en que consiste ser-bueno fueran distintos, y si lo fueran el Animal y aquello en que consiste ser-animal, y lo fuera también «Lo que es» y aquello en que consiste ser-algo-que-es, habría otras entidades y naturalezas e Ideas distintas de las indicadas,

---

[30] Se refiere a los términos 'hombre' y 'ser-hombre-blanco' del silogismo anteriormente propuesto. (Una explicación más detallada puede encontrarse en Ross, II, 176-77.)

[31] Aristóteles utiliza como objeto de su argumentación las Ideas platónicas, quizás porque los resultados de su argumentación (a saber, que la entidad se identifica con su esencia) se vuelven contra la existencia misma de las Ideas: en efecto, si las Ideas constituyen la esencia de las entidades sensibles, habrán de identificarse con éstas y, por tanto, no podrán existir separadas de ellas.

y aquéllas serían anteriores y entidades [32], dado que la esencia es entidad. Y si unas y otras estuvieran separadas entre sí, de las unas no habría conocimiento y las otras no serían [33]. (Y digo que «están separadas» si a lo Bueno Mismo no le pertenece aquello en que consiste ser-bueno ni a esto le pertenece ser bueno.) En efecto, hay conocimiento de cada cosa cuando se conoce su esencia, y lo que pasa con lo Bueno ⟨Mismo⟩ pasa igualmente con las demás Ideas: conque si no es bueno aquello en que consiste ser-bueno, tampoco *es* aquello en que consiste ser algo-que-es, ni tampoco es uno aquello en que consiste ser-uno. Pues o se dan del mismo modo todas las esencias, o no se da ninguna, y por tanto, si aquello en que consiste ser-algo-que-es resulta que no es, tampoco será en absoluto ninguna de las demás.

Además, una cosa no será buena si en ella no se da aquello en que consiste ser-bueno [34]. Ha de identificarse, pues, necesariamente lo Bueno ⟨Mismo⟩ y aquello en que consiste ser-bueno, y lo Bello ⟨en sí⟩ y aquello en que consiste ser-bello, y todas aquellas cosas que se dice que son algo, no según otra cosa, sino por sí y primariamente. Y, desde luego, esto se cumple suficientemente aun cuando no existan Formas, y seguramente con más razón si es que existen Formas. (Al mismo tiempo, se pone de manifiesto también que si existen las Ideas, tal como algunos las proponen, el sujeto no puede ser entidad. En efecto, aquéllas son necesariamente entidades y no se dicen

[32] Primer argumento: si las Ideas no se identifican con sus esencias respectivas, éstas existirán más allá de aquéllas y serán entidades subsistentes con mayor razón.

[33] Segundo argumento: si la Idea está «separada» de su esencia, la Idea será incognoscible (pues el conocimiento es de las esencias) y la esencia no existirá (pues la subsistencia corresponde a la Idea).

[34] Tercer argumento: si la Idea no se identifica con su esencia, se caerá en el absurdo de que lo Bueno Mismo (el Bien en sí) no será bueno.

de un sujeto. ⟨Las realidades singulares⟩ serán, por tanto, por participación.)

De estos argumentos se concluye que cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa, y no accidentalmente, y que conocer una realidad singular no es sino conocer su esencia, de modo que incluso por inducción ⟨se muestra⟩ que ambas son una misma cosa. (En cuanto a lo que se predica accidentalmente, por ejemplo, «músico» o «blanco», no es verdadero afirmar que la cosa singular y su esencia son lo mismo, puesto que 'accidente' posee dos acepciones: 'blanco', en efecto, se refiere al accidente y a aquello de que es accidente y, por tanto, la cosa y la esencia se identifican en un sentido, pero en el otro sentido no se identifican. La esencia de lo blanco no se identifica ni con el hombre ni con el hombre blanco, pero sí se identifica con el accidente.)

Y resultaría claramente absurdo si ⟨separándolas de las cosas⟩ uno pusiera un nombre a cada una de las esencias, pues habría otra más aparte de ella, por ejemplo, una esencia distinta de la esencia de caballo[35]. Ahora bien, ¿qué impide que ciertas realidades se identifiquen ya de modo inmediato con su esencia, dado que la esencia es entidad? Pero es que no solamente se identifican, sino que también su enunciado es el mismo, como resulta evidente por lo que se ha dicho. En efecto, lo 1032a
Uno y aquello en que consiste ser-uno constituyen una unidad que no es accidental.

Además, si ⟨la esencia⟩ es distinta, se produce un proceso infinito. Por una parte estará la esencia de lo uno y por otra

[35] Si el caballo es distinto de la esencia del caballo, habrá, a su vez, *una esencia de la esencia del caballo*, sin que la primera se identifique con la segunda. ALEJANDRO (484, 32-33) explica: «si a la esencia del Caballo en sí se le pone un nombre, por ejemplo, 'vestido', *puesto que todo nombre manifiesta una esencia*, habrá además una esencia del vestido distinta de éste».

parte lo Uno y, por tanto, el mismo razonamiento valdrá para las esencias. Es, pues, evidente que en el caso de las realidades primeras y que se dicen por sí, aquello en que consiste el ser de cada cosa y la cosa son uno y lo mismo.

Por su parte, es evidente que los intentos sofísticos de refutar esta tesis se solucionan con la misma solución que el problema de si son lo mismo Sócrates y aquello en que consiste el ser de Sócrates. No hay diferencia alguna, en efecto, ni entre los presupuestos a partir de los cuales se objeta ni entre los principios a partir de los cuales puede darse con la solución.

Así pues, queda dicho en qué modo cada cosa y su esencia son lo mismo y en qué modo no son lo mismo.

Capítulo séptimo

⟨ANÁLISIS DEL CAMBIO Y DE SUS CONDICIONES GENERALES⟩[36]

De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente, pero todas las cosas que se generan son generadas bajo la acción de algo, provienen

---

[36] Este capítulo y los dos siguientes constituyen un bloque dedicado al estudio del cambio y sus implicaciones respecto de la entidad. Ya desde Alejandro (486, 13-87, 2) se ha venido señalando que, en conjunto, tienen como finalidad *mostrar que la forma no se genera*. Por lo demás, el conjunto de estos tres capítulos es frecuentemente considerado como un tratado autónomo que interrumpe el hilo del libro VII. (Cf. Ross, II, 181. El punto de vista opuesto es mantenido por Reale, I, 590, n. 2.)

Aristóteles se ocupa en este capítulo de *las condiciones generales del cambio (génesis* en sentido amplio): todo lo que se genera se genera bajo la acción de algo *(hypó tinos)*, proviene de algo *(ék tinos:* materia / privación) y llega a ser algo *(ti)*. I) Aristóteles analiza estos elementos a) en el caso de *la generación natural* o física (1032a13-25) y b) en el de *las producciones*

de algo y llegan a ser algo. Este «algo» lo refiero a cada una de las categorías, ya que ⟨llegarán a ser⟩ o esto, o de cierta cantidad, o con cierta cualidad, o en algún lugar[37].

Las generaciones naturales son las de aquellas cosas cuya generación proviene de la naturaleza: aquello de lo que provienen es lo que llamamos materia, aquello bajo cuya acción se generan es alguna de las cosas que son por naturaleza, y aquello que llegan a ser es «hombre» o «planta» o alguna otra de las cosas de este tipo, las cuales decimos que son entidades en sumo grado. Por lo demás, todas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser, y tal potencialidad es la materia en cada cosa. De modo general, digamos que aquello de que provienen es naturaleza, y naturaleza es aquello según lo cual ⟨llegan a ser⟩ (lo generado tiene, en efecto, naturaleza: es, por ejemplo, planta o animal), y aquello bajo cuya acción ⟨se generan⟩ es la naturaleza[38] entendida como

---

(poiḗseis), distinguiendo, en estas dos fases, la correspondiente al pensamiento y la correspondiente a la producción propiamente dicha (1032a25-b21), fase esta última en que se inicia la generación espontánea (1032b21-26). II) El capítulo concluye señalando que *en toda generación hay un elemento o parte que preexiste, la materia*, y que de ella recibe su denominación el producto final en algunos casos.

[37] La concepción estricta del cambio en Aristóteles establece que éste solamente tiene lugar en cuatro de las categorías, las expresamente citadas en el texto: entidad, cantidad, cualidad y lugar. El cambio *(metabolḗ)* se divide, pues, en entitativo o sustancial *(gḗnesis / phthorá)*, cualitativo *(allóiosis:* alteración), cuantitativo *(aúxēsis / phthísis:* aumento y disminución) y local *(phorá:* desplazamiento). Ahora bien, en sentido riguroso, *solamente los tres últimos tipos de cambio son movimiento (kínēsis)*, no el cambio entitativo o sustancial en sentido estricto. (En relación con el análisis del cambio, cf. *Física* I 5-9, *De gen. et corr.* I 3-5.)

[38] Sobre las distintas acepciones de *phýsis*, cf. *supra*, V 4, 1014b16-15a19; también, *Física* II 1.

forma de la misma especie (si bien ésta se da en otro): en efecto, un hombre engendra a un hombre.

Así, ciertamente, se generan las cosas que se generan mediante la naturaleza. Las otras generaciones se denominan, por su parte, «producciones». Ahora bien, todas las producciones provienen o de algún arte o de alguna facultad o del pensamiento. (Algunas de ellas se producen también espontáneamente y por azar, de modo muy parecido a como ocurre en las cosas que se generan de la naturaleza: también aquí, desde luego, en algunos casos se generan las mismas cosas tanto a partir de semilla como sin semilla. Éstas hemos de analizarlas, ciertamente, más tarde.) Del arte se generan todas aquellas cosas cuya forma está en el alma. (Y llamo forma a la esencia de cada cosa, es decir, a su entidad primera.) Y en cierto modo la forma de los contrarios es la misma, puesto que la entidad de la privación es la entidad opuesta, por ejemplo, de la enfermedad la salud, ya que la ausencia de ésta es la enfermedad, y la salud es, a su vez, la noción que está en el alma, es decir, el conocimiento. El estado de salud, por su parte, se produce tras razonar del siguiente modo: puesto que la salud consiste en tal cosa, para que sane ha de darse necesariamente tal cosa, por ejemplo, un determinado equilibrio, y para que éste se dé, ha de darse calor: y ⟨el médico⟩ continúa razonando de este modo hasta llegar a aquello que él mismo puede, finalmente, producir. Y se llama «producción» el movimiento ⟨que tiene lugar⟩ ya a partir de este momento, el movimiento encaminado a la obtención de la salud. Conque en cierto modo sucede que la salud se produce a partir de la salud, y la casa a partir de la casa, la que tiene materia a partir de la que es sin materia. Y es que el arte de curar y el arte de construir constituyen la forma específica, respectivamente, de la salud y de la casa. Por lo demás, a la esencia la denomino «entidad sin materia».

El primer proceso de las generaciones y movimientos se denomina «pensamiento», y el segundo «producción»: pensamiento, ⟨el proceso⟩ a partir del principio, de la forma, y producción ⟨el proceso⟩ a partir de la conclusión del pensamiento. Y también cada una de las otras ⟨generaciones⟩ intermedias se produce del mismo modo. Quiero decir, por ejemplo, que si ha de sanar, deberá tener equilibrio. Y ¿qué es tener equilibrio? Tal cosa. Y tal cosa se dará, a su vez, si se calienta. Y esto ¿qué es? Tal otra cosa. Ahora bien, tal otra cosa se da potencialmente y depende ya de él.

Cuando procede del arte, la causa productora, es decir, aquello *de dónde se inicia el movimiento* de curarse, lo constituye la forma que está en el alma; pero cuando se produce espontáneamente, ⟨el proceso comienza⟩ a partir de aquello que constituye el punto de partida de la producción para quien produce por arte: así, el proceso de curación se inicia seguramente al calentarse el cuerpo (esto lo produce ⟨el médico⟩ con friegas). Así pues, o el calor corporal es parte de la salud, o tras él viene —⟨directamente⟩ o a través de más pasos— algo de naturaleza semejante que es parte de la salud. Y esto es últimamente la causa productora que, de esta manera, es parte de la salud —y también de la casa (así, las piedras), y de todas las demás cosas [39].

De modo que, como se viene diciendo [40], es imposible la generación si no se da algo preexistente. Es evidente que ha de preexistir necesariamente alguna parte, puesto que la materia

[39] Sobre el texto de las líneas 1032b28-30, cf. Ross, II, 184.

[40] *Katháper légetai:* «como se viene diciendo». Seguramente se hace referencia a las afirmaciones relativas a la materia que aparecen en las primeras líneas de este capítulo (en particular, 1032a13-14, 17 y 20). Ross (II, 185) interpreta la frase como una referencia genérica de Aristóteles a su propia doctrina: «como (en general) mantenemos», y remite, genéricamente también, a *infra*, XII 1, 1069b6, y a *Física* I 6-10.

es una parte (es, en efecto, inmanente y llega a ser algo en la generación).

1033a Pero ¿es también ⟨la materia⟩ una de las partes de la definición? Formulamos, ciertamente, de dos maneras qué son los círculos de bronce: diciendo la materia, que se trata de bronce, y diciendo la forma específica, que se trata de tal figura, y ésta constituye el género en que se sitúa primeramente. Así pues, el «círculo de bronce» contiene en su enunciado la materia[41].

Algunas cosas, tras ser generadas, se denominan por aquello de que proceden, por su materia, si bien no se denominan «tal» sino «de tal», por ejemplo, la estatua no ⟨se dice que es⟩ piedra sino de piedra[42]; por el contrario, el hombre cuando sana no se denomina por aquello de que viene. La causa está en que las cosas se generan a partir de la privación y del sustrato que llamamos materia (por ejemplo, sano se pone tanto el hombre como el enfermo), pero se dice mayormente que se generan a partir de la privación, por ejemplo, ⟨se pasa⟩, más bien, de enfermo a sano que de hombre a sano y, por ello, al sano no se lo denomina enfermo, pero sí hombre, y al hombre, sano. Pero aquellas cosas cuya privación pasa inadvertida y carece

---

[41] Alejandro (492, 19-23) y tras él Bonitz (324) y otros (cf. Tricot, I, pág. 384, n. 2) interpretan este pasaje de otro modo: como que en la definición del círculo (en general) *el género hace las veces de materia.* (Sobre el género como «materia», cf. *supra,* V 24, 1023b1-2, y también: 28, 1024b9.) Contra esta interpretación, cf. Ross, II, 185-86.

El género es denominado «materia inteligible» *hýlē noetḗ)* en una ocasión por Aristóteles: *infra,* VIII 6, 1045a34-35, y n. 37. (Puede verse también, en este mismo libro, 10, 1036a9-10, y n. 61.)

[42] *Ou líthos allà líthinos:* «no ⟨se dice que es⟩ piedra, sino *de piedra».* Aristóteles utiliza el adjetivo derivado de *líthos,* literalmente: «no piedra, sino *pétreo».* En la traducción renunciamos al uso de tales adjetivos, puesto que su utilización resultaría ajena a nuestros usos lingüísticos y, por otra parte, el sentido se conserva perfectamente utilizando la preposición 'de' y el sustantivo correspondiente.

de nombre —como la ⟨privación⟩ de cualquier figura en el bronce o la ⟨privación⟩ de casa en ladrillos y maderas— parece que se generan a partir de estos materiales, del mismo modo que el sano, en el otro caso, a partir del enfermo. Por ello, al igual que aquél no recibe el nombre de éste, tampoco en estos casos la estatua se denomina «madera» sino «de madera», y no «bronce» sino «de bronce», y no «piedra» sino «de piedra», y la casa se dice que es «de ladrillos» y no «ladrillos». Y es que, si se considera el asunto con atención, no podría decirse de modo absoluto que la estatua se genera a partir de la piedra, ni la casa a partir de los ladrillos, puesto que la materia de la cual derivan tiene que cambiar y no permanece como era. Por eso precisamente se usan estas expresiones.

Capítulo octavo

⟨QUE NO SE GENERAN NI LA MATERIA NI LA FORMA⟩[43]

Puesto que lo que se genera se genera por la acción de algo (llamo así a aquello *de dónde proviene el inicio* de la generación), y proviene de algo (tómese como tal no la privación, sino la materia: que ya quedó definido en qué sentido lo decimos)[44], y llega a ser algo (y esto es una esfera, una circunferencia o cualquier otra cosa), al igual que ⟨la causa productora⟩

[43] Se continúa el estudio —iniciado en el capítulo anterior— acerca del devenir, en relación con los elementos de la entidad sensible. I) En la primera parte del capítulo se pone de manifiesto que *no hay generación de la forma*, como tampoco la hay de la materia (1033a24-b19); II) a continuación se critica la concepción platónica de las formas como entidades separadas, mostrando que su presunta causalidad resulta ociosa, y que en nada contribuyen a explicar la génesis y estructura de las entidades sensibles (1033b19-final).

[44] Cf. capítulo anterior, 1032a17-23, y 1033a8-18.

no produce el sustrato, el bronce, tampoco produce la esfera a no ser accidentalmente, es decir, en cuanto que es esfera la esfera-de-bronce, pero ésta sí que la produce. En efecto, producir algo determinado no es sino producir *algo determinado a partir de lo que es sustrato* en sentido absoluto (quiero decir que hacer redondo el bronce no es hacer ni la redondez ni la esfera, sino algo distinto, por ejemplo, tal forma en otra cosa. Y es que si hiciera ⟨la forma⟩, la haría a partir de otra cosa (esto, en efecto, ya ha quedado establecido)[45]. Hace, por ejemplo, una esfera de bronce, y esto del siguiente modo: porque de esto, que es bronce, hace esto que es esfera). Así pues, si la causa productora hiciera también ésta, es claro que la haría del mismo modo, y las generaciones irían a un proceso infinito[46]. Es evidente, pues, que ni se genera la forma —o comoquiera que haya de denominarse la configuración de lo sensible— ni hay generación de ella, y tampoco ⟨se genera⟩ la esencia (ésta es, en efecto, lo que es generado en otro por arte, por naturaleza o por alguna potencia). Lo que hace ⟨la causa productora⟩ es que haya una esfera de bronce. La hace, efectivamente, de bronce y de esfera, ya que hace la forma en tal cosa, y ésta es esfera-de-bronce. Por otra parte, si hubiera generación de aquello en que consiste ser-esfera en general, sería algo que procedería de algo. Desde luego, lo generado tiene que ser siempre divisible, y una parte será esto y otra parte esto otro, quiero decir, lo uno, materia y lo otro, forma. Y si esfera es la figura que es igual a partir del centro, una parte de ella será aquello en que está lo

---

[45] *Toûto gàr hypékeito:* ha quedado establecido como tesis, *como premisa firme.* (Cf. *supra,* 1033a25, y capítulo anterior, 1032a14-17.)

[46] Puesto que todo lo que es generado se genera a partir de un sustrato material y, por tanto, el producto de la generación es compuesto de materia y forma, si la forma se generara, sería compuesta, a su vez, de materia y forma, y así *ad infinitum.* (Cf. ASCLEPIO, 401, 23-36.) Aristóteles continúa insistiendo en la composición de lo generado en las líneas siguientes.

que ⟨la causa productora⟩ produce y la otra parte ⟨será lo que produce⟩ en aquello, y el todo será lo producido, como en el caso de la esfera de bronce. Así pues, es evidente por lo dicho que no se genera lo que se denomina forma o entidad, mientras que el compuesto que se denomina según ésta sí que se genera, y que en todo lo generado hay materia, y lo uno es esto, y lo otro es esto otro.

Pero, ¿existe acaso una esfera fuera de éstas o una casa fuera de las de ladrillos?[47]. De ser así, ¿no ocurriría que no se generaría ningún objeto determinado? Más bien significan «que algo es de tal clase», pero no son algo determinado. ¿Y no ocurre, más bien, que a partir de esto se produce y llega a ser algo de tal clase y, una vez generado, es «esto de tal clase»? Y, por su parte, todo lo que es algo determinado, sea Calias o Sócrates, es como esta esfera determinada de bronce y, a su vez, el hombre y el animal son como la esfera de bronce en general. Así pues, es evidente que si existen realidades fuera de los individuos, tal como algunos acostumbran a hablar de las Formas, la causalidad de las Formas no tendrá utilidad ninguna para explicar las generaciones y las entidades. Y por lo mismo, tampoco serían entidades por sí mismas. En algunos casos es también evidente que el generante es tal cual el gene-

---

[47] Puesto que la tesis de que las formas no son generadas podría llevar a suponer erróneamente su existencia eterna y transcendente, al modo de las Formas platónicas. Aristóteles pasa a rechazar éstas desde el punto de vista de los requisitos de la generación.

Que las formas no sean generadas no implica, de suyo, que sean eternas. La doctrina de Aristóteles al respecto es la siguiente: a) las formas inmateriales (la entidad primera o Dios, etc.) son eternas; b) las formas de las entidades sensibles preexisten en la causa de la generación («en efecto, un hombre engendra a un hombre», cf. *infra*, 1039b29 ss.): las especies son, de este modo, eternas; c) las formas accidentales, en fin, no son el resultado de un proceso sucesivo y temporal, sino que resultan «instantáneamente».

rado, si bien no son una y la misma cosa numéricamente, sino sólo específicamente: así ocurre en las generaciones naturales —en efecto, un hombre engendra a un hombre—, a no ser que algo se engendre extranaturalmente como, por ejemplo, el caballo engendra al mulo. (E incluso estos casos se producen de modo semejante. En efecto, no hay un nombre para lo que ven-
1034a dría a ser común al caballo y al asno, el género más próximo que seguramente sería lo uno y lo otro, algo así como el mulo.) Conque es evidente que no es necesario en absoluto establecer una Forma como paradigma (y, desde luego, uno las buscaría sobre todo para las realidades naturales, ya que éstas son las entidades por excelencia), sino que basta con que el generante actúe y sea causa de la forma específica en la materia. Y el todo ⟨resultante⟩ es tal forma específica en estas carnes y huesos, Calias y Sócrates, que se diversifican por la materia (pues es diversa), pero que son lo mismo por la forma específica (pues la forma específica es indivisible)[48].

[48] En este pasaje Aristóteles parece situar en la materia el que posteriormente se denominará «principio de individuación» (cf. AQUINO, 1435). Hay otros pasajes aristotélicos que resultan congruentes con esta línea de pensamiento, por ejemplo, *supra* V 6, 1016b32-33, e *infra*, 10, 1035b27-31). Sin embargo, cabe encontrar también otros textos aristotélicos que parecen poner el principio de individuación no en la materia, sino en la forma: así *infra*, VII 13, 1038b13-14; XII 5, 1071a27-29, etc. (Cf. la discusión al respecto de TRICOT, I, pág. 392, n. 2.)

CAPÍTULO NOVENO

⟨CONCLUSIÓN DEL ANÁLISIS DEL DEVENIR. LA GENERACIÓN ESPONTÁNEA. LA PREEXISTENCIA DE LA FORMA⟩[49]

Cabría plantearse la aporía de por qué ciertas cosas —como la salud— se generan por arte y espontáneamente y, sin embargo, otras —como una casa— no. La causa de ello estriba en que en ciertos casos la materia que da principio a la generación, cuando se produce y se genera algo por arte y que contiene en sí una parte de la cosa generada, tal ⟨materia⟩ es, en unos casos, capaz de moverse por sí misma y en otros casos no; y en el primer supuesto, la hay capaz de moverse precisamente de tal manera, y la hay incapaz de ello. Muchas cosas, en efecto, son capaces de moverse por sí, pero no precisamente de tal manera, por ejemplo, de bailar. Pues bien, aquellas cosas —como las piedras— cuya materia es de este tipo es imposible que se muevan precisamente de tal manera, a no ser bajo la acción de otro, pero sí que pueden moverse de tal otra manera, y éste es el caso del fuego. Por ello, unas cosas no llegan a existir si no actúa el que posee el arte, mientras que otras cosas sí. En efecto, serán puestas en movimiento por agentes que no poseen el arte, pero que pueden ser movidos por otros que no poseen arte[50], o bien ⟨el movimiento se originará⟩ desde una

[49] Aristóteles I) dedica la primera parte del capítulo a estudiar la producción *espontánea* en relación con los procesos de producción artística y natural (1034a9-b7), y II) concluye que la forma preexiste siempre, tanto en el cambio entitativo como en el accidental, si bien en el primero preexiste actualmente, plenamente realizada, mientras que en el segundo preexiste solamente de modo potencial (1034b7-final).

[50] Las tres líneas que van de «*En efecto...*» hasta «*... desde una parte*» (1034a19-21) plantean problemas de comprensión. a) En la primera oración

parte. Resulta igualmente claro, por lo dicho, que en cierto modo todas las cosas se generan a partir de algo homónimo[51], como las cosas naturales, o a partir de una parte homónima (por ejemplo, la casa a partir de la casa en tanto que está en la mente, pues el arte es la forma), [a partir de una parte], o a partir de algo que contenga una parte, a no ser que la generación sea accidental. En efecto, la causa de la producción es una parte primera y por sí ⟨de la cosa producida⟩. Y es que el calor que hay en el movimiento produce el calor en el cuerpo. Y este calor es, a su vez, o la salud o una parte ⟨de ella⟩, o bien algo a lo que acompaña, ya una parte de la salud, ya la salud misma. Y por eso se dice que la produce, porque produce aquello a lo cual acompaña y con lo cual se da ésta. Por consiguiente, al igual que en los silogismos, el principio de todas las cosas es la

(«en efecto, serán puestas en movimiento [*kinethésetai*] por agentes que no poseen arte»), el sujeto gramatical (implícitamente referido) son «las cosas que pueden producirse espontáneamente»: pero, obviamente, no se trata del movimiento de éstas, sino *del movimiento que inicia el proceso que llevará a su producción*, movimiento que es producido por un agente carente de arte (el calor es la causa del movimiento con que se inicia la recuperación de la salud, por ejemplo); b) la oración siguiente, de relativo: «pero que pueden ser movidos por otros que no poseen arte» no parece tener mucho sentido a primera vista, y Ross (II, pág. 191) señala que no hay rastro de ella en Alejandro. Tal vez, creemos, haya de buscarse su sentido en lo señalado en a), si lo aplicamos al ejemplo aducido posteriormente de la salud y el calor: el calor corporal es, a veces, producido por cierto calor externo *(agente carente de arte)*, pero éste, a su vez, ¿por qué es producido? Aristóteles (cf. *infra*, 1034a26-27) sugiere que, tal vez, por cierto movimiento o agitación, es decir, *por un agente igualmente carente de arte*. (Otra interpretación en Asclepio, 407, 2-7.)

[51] Aquí, al igual que más abajo en la línea 1034b1, el término 'homónimo' no ha de entenderse en su sentido estricto, como opuesto a 'sinónimo', sino más bien en el sentido de 'sinónimo': cosas que poseen la misma denominación y *la misma esencia*.

entidad. Pues del *qué-es* proceden los silogismos, y de él también ⟨proceden⟩ las generaciones[52].

Por su parte, las cosas naturales se comportan de manera semejante a éstas. En efecto, la semilla actúa como los ⟨agentes⟩ que actúan por arte (pues contiene potencialmente la forma específica, y aquello de lo cual procede la semilla es, en 1034b
cierto modo, homónimo —si bien no debe pretenderse que en todos los casos se dé la misma homonimia que cuando de un hombre se engendra un hombre, pues también de un hombre se engendra una mujer—, a no ser que se trate de algo imperfecto: por eso de un mulo no se genera un mulo). Y las cosas que se generan espontáneamente se generan del mismo modo que aquellas cuando su materia es capaz de darse a sí misma el movimiento que produce la semilla; cuando no, no pueden generarse de otro modo que a partir de ellos.

Que la forma no se genera[53], por lo demás, lo pone de manifiesto el razonamiento, no sólo tratándose de la entidad, sino que el razonamiento vale igualmente en relación con las determinaciones primeras como cantidad, cualidad y las demás categorías. Así como se genera la esfera-de-bronce, pero no la

---

[52] Ya anteriormente, en el cap. séptimo, ha identificado Aristóteles entidad *(ousía)*, forma *(eîdos)* y esencia *(tò tí ên eînai)*. Ahora bien, al igual que en los silogismos el punto de partida es la definición (en ella se expresa la esencia y de ella parten las demostraciones), así también ocurre con las producciones: de las que son producto del arte *(téchné)* el origen está en el conocimiento del *qué-es* (qué es la salud, qué es una casa, etc.), en la esencia o forma presente en el alma del agente; en el caso de las producciones naturales el origen se halla igualmente en la forma física, actual, del agente.

[53] Este párrafo final (líneas 1034b7-19) es considerado por Christ como una continuación del capítulo anterior. Jaeger opina también que su lugar más adecuado se halla en el capítulo anterior, pero no al final del mismo sino a continuación de 1033b19, y que posteriormente pasó a ocupar el lugar actual como colofón de toda la discusión llevada a cabo en los capítulos 7-9 acerca de la generación.

esfera ni el bronce, y lo mismo es aplicable al bronce si es que se genera (siempre, en efecto, han de preexistir la materia y la forma), así también ocurre con el qué-es, con la cualidad, con la cantidad e igualmente con el resto de las categorías. Y es que no se genera la cualidad, sino un leño de tal cualidad, ni se genera la cantidad, sino un leño o un animal de tal cantidad. Estas indicaciones permiten, sin embargo, captar algo propio de la entidad: que es necesario que se dé previamente otra entidad plenamente actualizada que la produzca, por ejemplo, un animal si se genera un animal. Por el contrario, no es necesario que se den previamente la cualidad y la cantidad, a no ser sólo en potencia.

Capítulo décimo

(LAS PARTES DEL COMPUESTO. LAS DE LA FORMA Y LAS DE LA DEFINICIÓN)[54]

Puesto que la definición es un enunciado, y todo enunciado tiene partes, y el enunciado es respecto de la cosa como las partes del enunciado son respecto de las partes de la cosa, surge

[54] En este capítulo se retoma el hilo de la discusión desarrollada en los capítulos 4-6 acerca de la esencia. Aristóteles comienza señalando las dos cuestiones de que va a ocuparse: a) ¿el enunciado del todo ha de incluir el de las partes? y b) ¿las partes son anteriores al todo? (1034b20-22). La discusión de ambas cuestiones se entrecruza, de modo que la estructura del capítulo resulta la siguiente: I) respecto de a) establece Aristóteles que *las partes materiales son partes del compuesto, pero no de la forma:* puesto que el enunciado lo es de la forma, aquéllas no han de ser incluidas en él (a no ser que se trate de enunciar el compuesto) (1034b32-35b3); II) respecto de b) establece a continuación que *las partes de la forma son, todas o algunas, anteriores al compuesto;* las partes materiales, a su vez, son posteriores a la forma, pero anteriores al compuesto en cierto sentido (como componentes suyos), si bien en cierto

inmediatamente la aporía de si el enunciado de las partes ha de incluirse en el enunciado del todo o no. Desde luego, en algunos casos aparecen incluidos, pero en otros no. En efecto, el enunciado del círculo no contiene el de los segmentos, mientras que el de la sílaba sí que contiene el de las letras. Y, sin embargo, también el círculo se descompone en segmentos, del mismo modo que la sílaba en las letras. Además, si las partes son anteriores al todo, y el ángulo agudo es parte del recto y el dedo es parte del animal, el agudo será anterior al recto y el dedo al hombre. No obstante, parece que éstos son anteriores: aquéllos, en efecto, se enuncian en un enunciado construido a partir de éstos y, además, ⟨éstos⟩ son anteriores en cuanto que pueden existir sin aquéllos. O, tal vez, 'parte' tiene muchos significados, uno de los cuales es el de «medida según la cantidad»[55]. Pero dejemos esto a un lado. La cuestión que se ha de examinar es la de las partes de que se compone la entidad.

Así pues, si una cosa es la materia, otra la forma y otra el compuesto de éstas, y si la materia es entidad, y lo es la forma, y lo es el compuesto de éstas, en ciertos casos se dice que también la materia es una parte de algo y en ciertos casos no, sino que se dice que son ⟨partes⟩ aquéllas de que se compone el enunciado de la forma. Así, la carne no es una parte de la concavidad (pues aquélla es la materia en que ésta se produce), pero sí es una parte de la chatez. Y el bronce es una parte de la estatua como conjunto, pero no de la estatua enunciada como

sentido son posteriores a él (pues su ser como tales depende del compuesto a que pertenecen); algunas partes del compuesto, en fin, son simultáneas a éste (aquellas en que primariamente reside la forma) (1035b3-31). III) Aristóteles retorna a a) reafirmando que *las partes del enunciado son solamente las partes de la forma* (1035b31-36a12). Por último, IV) Aristóteles vuelve a b) estableciendo esquemáticamente su posición al respecto (1036a12-final).

[55] Sobre las distintas acepciones de la palabra 'parte' cf. *supra*, V 25, 1023b12-25.

forma (pues se ha de enunciar la forma y cada cosa en tanto que tiene forma, mientras que lo material, por sí mismo, no ha de enunciarse en absoluto). Por ello, el enunciado del círculo no incluye el de los segmentos, mientras que el de la sílaba sí que incluye el de las letras, dado que las letras son partes del enunciado de la forma, y no materia, mientras que los segmentos son partes en tanto que materia en la cual se genera ⟨el círculo⟩, si bien ⟨los segmentos⟩ se hallan más próximos a la forma que el bronce cuando la redondez se produce en el bronce [56]. Sin embargo, hay un sentido de acuerdo con el cual tampoco todos los elementos de la sílaba se incluyen en el enunciado, por ejemplo, no se incluyen estas letras particulares ⟨grabadas⟩ en la cera o las ⟨que se difunden⟩ por el aire. Ciertamente, también éstas son parte de la sílaba, pero en cuanto materia sensible. Y aunque al dividirse la línea se descomponga en las semilíneas, y el hombre se descomponga en huesos, nervios y carne, no por eso se componen de tales cosas como si éstas fueran partes de la entidad, sino como materia; y son partes del compuesto, pero no de la forma, ni de aquello de lo cual es el enunciado. Y por eso no se incluyen en los enunciados. Así pues, el enunciado de tales partes se incluirá en ⟨el enunciado de⟩ algunos, pero en ⟨el de⟩ otros no habrá de incluirse, ⟨a saber⟩, cuando no se trate del compuesto. Por eso, en efecto, algunas cosas tienen como principios los elementos en que se descomponen, pero otras cosas no. Así pues, todas las cosas que son compuestas —como lo chato y el círculo de bronce— tienen materia y forma, y se descomponen en éstas, y la materia es una parte de ellas. Por el contrario, todas las cosas que no se conciben con materia, sino sin materia, cuyos enunciados son solamente de la forma, o

---

[56] Es decir, tratándose de la esfera de bronce, las partes materiales *matemáticas* (los segmentos) están más cerca de la forma (la esfera) que las partes materiales *físicas* (el bronce).

bien no se descomponen en absoluto, o bien no ⟨se descomponen⟩ del mismo modo. Por consiguiente, estos ⟨componentes⟩ son principios y partes de aquellos ⟨compuestos⟩, pero no son partes ni elementos de la forma. Y de ahí que la estatua de barro se descomponga en barro, y la esfera ⟨de bronce⟩ en bronce, y Calias en carne y huesos, y el círculo, a su vez, en segmentos. Hay, en efecto, cierto círculo que se concibe como materia. Pues el círculo tomado absolutamente y los círculos particula- 1035b
res se denominan, en ambos casos, por homonimia, al no haber un nombre exclusivamente para los círculos particulares[57].

[57] Para comprender la compleja argumentación de este capítulo es necesario tener en cuenta que Aristóteles distingue a) la forma, la materia y el compuesto; b) dentro del compuesto, a su vez, *el compuesto tomado universalmente* (cuando la materia y la forma se toman, igualmente, de modo universal), y *el compuesto individual* (con materia y forma igualmente individuales); c) además, Aristóteles distingue entre *materia sensible* y *materia inteligible*. De acuerdo con estas distinciones tendríamos los siguientes tipos de círculos, por ejemplo:

1) *forma del círculo* («circularidad») (1035b1);
2) círculo *inteligible* (compuesto) *tomado universalmente* (1036a1, 18-19);

(Aristóteles tiende a identificar —o no distinguir— (1) de (2) en su tratamiento de la cuestión).

3) círculo *inteligible compuesto individual* (los distintos círculos de que hablan los matemáticos, cada círculo inteligible que está «presente» en cada círculo individual de madera o bronce) (1035a13-14, 1036a22-23);
4) círculo *sensible compuesto tomado universalmente* (por ej., el círculo de bronce en general);
5) círculo *sensible compuesto individual* (por ej., este o aquel círculo de bronce) (1035a33-34, 1036a21).

Por su parte, en el caso de las realidades físicas, por ejemplo, el hombre, tenemos:

1) *la forma* del hombre (el alma) (cf. 1036a1);

Dicha queda ya, ciertamente, la verdad. No obstante, la explicaremos con mayor claridad retomando la cuestión. Las partes del enunciado, en las cuales el enunciado se divide, son anteriores todas o algunas de ellas. Pues bien, el enunciado del ángulo recto no se divide en el enunciado del agudo, sino el del agudo en el del recto, puesto que para definir el agudo se recurre al recto: en efecto, el ángulo agudo es «menor que un recto». Y lo mismo pasa con el círculo y el semicírculo, pues el semicírculo se define por el círculo, así como el dedo por el todo: en efecto, «tal parte del animal» es un dedo. Por consiguiente, las partes que lo son en cuanto materia y en las cuales, como en su materia, se descompone ⟨el todo⟩, son posteriores. Por el contrario, las partes del enunciado, es decir, de la entidad según el enunciado, son anteriores todas o algunas de ellas. Y puesto que el alma de los animales (ella es, en efecto, entidad de lo animado) es la entidad según el enunciado, es decir, la forma específica y la esencia de tal tipo de cuerpo (ciertamente, si se trata de definir adecuadamente cada una de las partes ⟨del animal⟩, no se definirá sin hacer referencia a su operación que, a su vez, no puede darse sin sensación), se concluye que las partes del alma son —todas o algunas de ellas— anteriores al compuesto animal, y lo mismo en el caso de los animales particulares [58]. Por el contrario, el cuerpo y sus partes son posteriores a tal entidad, y se descompone en ellas, como materia, no la entidad, sino el compuesto. Estas ⟨partes⟩, por tanto, son en cierto modo anteriores al compuesto y en cierto modo no (pues no pueden tampoco existir separadas y, desde

---

2) el hombre *tomado universalmente* (compuesto de materia y forma tomadas universalmente) (cf. 1035b21):

3) el hombre *individual* (Sócrates o Calias) (1035a34, 1035b30-31).

En relación con estas distinciones, cf. Ross, II, 197.

[58] Cf. *De Anima* II 1, 412a19-b6.

luego, no es el dedo de un animal sea cual sea su estado: el ⟨dedo⟩ muerto lo es sólo por homonimia). Algunas ⟨partes corporales⟩ son, por lo demás, simultáneas ⟨al compuesto⟩: las que son principales y en las que primeramente se da la forma y entidad[59], como el corazón o el cerebro, si es que son tales, pues no hace al caso cuál de ellas es tal. Por lo demás, el hombre y el caballo, y cuantos universales abarcan de este modo a las cosas singulares, no son entidad, sino un compuesto de tal forma y de tal materia en general. En cuanto a las cosas singulares, Sócrates es ya compuesto de la materia última, y lo mismo ocurre con las demás.

Una parte puede, pues, serlo de la forma (y llamo forma a la esencia), o bien del compuesto de la forma y de la materia misma. Pero las partes del enunciado son solamente las de la forma y, a su vez, el enunciado es de lo universal: en efecto, lo **1036a** mismo son el círculo y aquello en que consiste ser-círculo, el alma y aquello en que consiste ser-alma. Pero del compuesto, por ejemplo, de este círculo o de cualquier círculo particular, sea sensible o inteligible —llamo círculos inteligibles a los matemáticos, por ejemplo, y sensibles a los de bronce o madera—, de éstos no hay definición, sino que se captan mediante el pensamiento[60] o la percepción sensible, y cuando se alejan de la realización plena ⟨de tal conocimiento⟩, no está claro si existen o no existen. Sin embargo, siempre cabe enunciarlos y

[59] «La forma y la entidad»: *ho lógos kaì hē ousía*. En este caso (al igual que unas líneas más abajo: «un compuesto de tal *forma* y de tal materia en general») traducimos *lógos* como «forma» y no como «enunciado» (o «definición»). *Lógos* es el enunciado, pero es también *lo enunciado* en él: la forma *(eîdos)*. En este caso el término 'enunciado' produciría, sin duda, gran extrañeza y alguna confusión.

[60] «Mediante el pensamiento»: *metà noéseōs*. *Nóēsis* es, en este caso, el pensamiento «intuitivo», el conocimiento mediante un acto simple de pensamiento.

conocerlos por medio de un enunciado universal. La materia, a su vez, es por sí misma incognoscible. Y hay la materia sensible y la inteligible: sensible, como el bronce, la madera y toda materia sometida a movimiento; inteligible, la que se da en las cosas sensibles, pero no en tanto que sensibles, por ejemplo, las realidades matemáticas[61].

Ciertamente, queda explicado cómo son las cosas en lo tocante al todo y a la parte, y a lo anterior y lo posterior. Y en el supuesto de que alguien preguntara si el ángulo recto, el círculo y el animal son anteriores, o si lo son las partes en que se descomponen y de que constan, a esta pregunta ha de responderse necesariamente que no es posible una contestación sin matices. Y es que si el alma se identifica con el animal o el viviente, o si la de cada ⟨viviente⟩ particular ⟨se identifica⟩ con ese ⟨viviente⟩ particular, y si el círculo se identifica con aquello en que consiste ser-círculo, y si el ángulo recto se identifica con aquello en que consiste ser-ángulo-recto, es decir, con la entidad del ángulo recto, en tal caso ha de decirse que ⟨el compuesto⟩, entendido en cierto modo, es posterior a la parte entendida en cierto modo: por ejemplo, a las ⟨partes⟩ del enunciado y a aquéllas de que consta un ángulo recto particular ⟨es posterior tal ángulo particular⟩, tanto si éste es material[62] —án-

---

[61] La expresión 'materia inteligible' *(hýlē noetḗ)* aparece también en VIII 6, 1045a34, donde significa *el gēnero* como parte determinable de la definición. (Sobre el género conceptualizado como materia, cf. *supra*, 7, 1033a5, n. 41.) En esta ocasión, sin embargo, no se refiere al género, sino a la «materia» de los objetos matemáticos, es decir, a la extensión o espacio geométrico por cuya distensión y delimitación se constituyen las figuras (cf. ALEJANDRO, 510, 1-5).

En relación con el texto de las líneas 1036a16-23 puede verse BONITZ, 337-38.

[62] 'Material' *(metà tês hýlēs)* significa, en este caso, material *sensible*. A su vez, «el compuesto de rectas particulares» a que se hace referencia a continuación es, obviamente, el ángulo *matemático* que ciertamente tiene materia, pero materia *inteligible* (rectas) solamente.

gulo recto de bronce— como si es el compuesto de rectas particulares. Por su parte, el ⟨ángulo recto⟩ inmaterial es posterior a las partes del enunciado, si bien es anterior a las partes de que consta cada ángulo particular, pero no puede decirse que lo sea absolutamente. Y si el alma es otra cosa que no se identifica con el animal, ha de contestarse también de este modo, que unas partes son ⟨anteriores⟩ y otras no, como queda dicho.

Capítulo undécimo

⟨LAS PARTES DE LA FORMA Y LAS PARTES DEL COMPUESTO⟩[63]

Surge, con razón, la aporía de cuáles son partes de la forma y cuáles no ⟨lo son de ésta⟩, sino del compuesto. Desde luego, si esto no está claro, no será posible definir cada cosa, pues la definición es de lo universal y de la forma. Así pues, si no está claro qué partes lo son en tanto que materia y qué partes no, tampoco estará claro el enunciado de la cosa. Pues bien, aquellos casos en que observamos que algo se realiza en sustratos de distinta especie, por ejemplo, el círculo ⟨se realiza⟩ en bronce, en piedra y en madera, en tales casos parece estar claro que ni el bronce ni la piedra son, en absoluto, una parte de la entidad del círculo, dado que éste puede separarse de ellos. Y nada impide que ocurra lo mismo con todas aquellas cosas que no

---

[63] En la parte primera y fundamental del capítulo I) Aristóteles insiste en la necesidad de distinguir cuidadosamente las partes de la forma de las partes (o elementos materiales) del compuesto y pone al descubierto algunos errores derivados de la falta de distinción adecuada al respecto (1036a26-1037a10); a continuación II) se hacen unas breves indicaciones acerca de la marcha general de la investigación y sobre ciertos asuntos a tratar posteriormente (1037a10-20), para concluir III) en una exposición de las posiciones teóricas alcanzadas hasta el momento (1037a20-final).

1036b vemos que se den separadas: supongamos, por ejemplo, que todos los círculos observados fueron de bronce; no por ello el bronce sería, con mayor razón, una parte de la forma, a pesar de que sería difícil separarlo con el pensamiento. Así, la forma del hombre se manifiesta siempre en carnes, huesos y partes de este tipo. ¿Son éstas también, entonces, partes de la forma y del enunciado, o no, sino que son más bien materia, sólo que no somos capaces de separarlas de la forma porque ésta no se realiza en otras cosas? Ahora bien, puesto que tal ⟨separación⟩ parece posible, pero no está claro en qué casos, los hay que extienden la aporía al círculo y al triángulo ⟨afirmando⟩ que no procede definirlos por las líneas y por el continuo, sino que también estas cosas todas han de tratarse igual que las carnes y huesos del hombre, y como el bronce y la piedra de la estatua; y reducen todas las cosas a los Números[64], y dicen que la definición de la línea es la del Dos. Y de los que afirman la existencia de las Ideas, unos dicen que la Díada se identifica con la Línea en sí y otros que con la Forma de la Línea, ya que en ciertos casos la Forma y aquello de que es la Forma son lo mismo (así, la Díada y la Forma de la Díada), pero no es así en el caso de la Línea. Con lo que sucede que hay una única Forma de una pluralidad de cosas cuya forma es manifiestamente distinta (esto les sucedió también a los Pitagóricos), y resulta posible establecer que la Forma de todas las cosas es una y la misma, y que las demás no son Formas. Desde luego, así todas las cosas serían una sola.

[64] Primer error (pitagórico, platónico) derivado de equiparar erróneamente las figuras geométricas con los compuestos sensibles cuya materia no es parte de su esencia: el prescindir en aquel caso del espacio y sus determinaciones *reduciendo las figuras a números*, «al carecer éstos de materia y no tener sujeto alguno material», como señala ALEJANDRO (512, 35-36).

Así pues, queda explicado cómo lo relativo a las definiciones resulta aporético, y por qué. Por ello, está fuera de lugar tanto el reducir todas las cosas de este modo como el prescindir de la materia. En efecto, algunas cosas son seguramente «esto en esto», o bien, «estas cosas determinadas de este modo». Y la comparación del animal, que solía proponer Sócrates el Joven, no resulta afortunada: y es que se aparta de la verdad al hacer suponer que el hombre puede existir sin sus partes, como el círculo sin el bronce[65]. Pero no es igual, ya que el animal es una realidad sensible y no puede definirse sin el movimiento y, por tanto, tampoco sin las partes constituidas de cierto modo. Y es que la mano no es una parte del hombre en todos los casos, sino solamente si puede llevar a cabo su operación, de modo que ha de estar viva, y si no está viva, no es una parte ⟨de aquél⟩.

Por otra parte y respecto de las realidades matemáticas, ¿por qué los enunciados ⟨de las partes⟩ no forman parte de los enunciados, por ejemplo, los semicírculos del círculo? No se trata, desde luego, de realidades sensibles. ¿O esto no tiene importancia? Desde luego que ciertas cosas, aun no siendo sensibles, tendrán materia. En efecto, tiene algún tipo de mate- **1037a**
ria todo aquello que, en sí mismo y por sí mismo, no es esencia y forma, sino algo particular y determinado. Así pues y como se dijo anteriormente[66], aquéllas no son partes del círculo universalmente considerado, pero sí de los círculos particu-

---

[65] Segundo error (atribuido a Sócrates el Joven, contemporáneo de Teeteto y mencionado por Platón, *Teeteto* 147c, *Sofista* 218b y *Político* 257c), error derivado de equiparar inadecuadamente los compuestos sensibles (como el hombre) y la esfera de bronce: suponer que el hombre podría darse sin sus órganos y elementos materialcs específicos, análogamente a como la esfera puede darse sin el bronce.

[66] Véase la discusión a propósito del círculo y de la sílaba, en el capítulo anterior, 1034b24-1035a17.

lares. Hay, en efecto, materia que es sensible y materia que es inteligible[67].

Por otra parte, es evidente también que el alma es la entidad primera, el cuerpo es materia y el hombre o el animal es el compuesto de ambos universalmente tomado. En cuanto a Sócrates y Corisco, cabe entenderlos de dos maneras si el alma se identifica con Sócrates (unos lo entienden como alma, otros como el compuesto); pero si se entienden en un único sentido, según el cual ésta es el alma y esto es el cuerpo, entonces el caso del singular es como el del universal.

Más adelante[68] habrá de examinarse si existe otro tipo de materia aparte de la de esta clase de entidades, y si ha de buscarse alguna otra clase de entidad, por ejemplo, los Números o algo de este tipo. Con vistas a esto, en efecto, nos esforzamos en establecer distinciones precisas también acerca de las entidades sensibles[69], puesto que el estudio de las entidades sensibles es tarea, en cierto modo, de la física y de la filosofía segunda. El físico, desde luego, ha de tener conocimientos no solamente acerca de la materia, sino también, y en mayor grado, acerca de la entidad entendida como forma. Posteriormente[70] habrá de examinarse, en relación con las definiciones, en

---

[67] Sobre la distinción entre la forma del círculo, el círculo (en tanto que compuesto) universalmente considerado y los círculos particulares, cf. *supra*, cap. anterior, n. 57; sobre la noción de materia inteligible, *ib.*, n. 61. Los semicírculos, dice Aristóteles, son partes integrantes de los círculos particulares, pero no del círculo universalmente considerado (que Aristóteles, como ya hemos señalado —cf. n. 57 en el cap. anterior— tiende a no distinguir de la circularidad en cuanto forma abstractamente considerada). Acerca de la inconsecuencia de este argumento, puede verse Ross, II, págs. 203-204.

[68] Cf. *infra*, libros XIII y XIV.

[69] Sobre el estudio de las entidades sensibles como paso previo a la investigación relativa a la existencia y naturaleza de las entidades suprasensibles (cf. *supra*, 3, 1029a32-33 y b3-12; también al final del cap. 2, 1028b27-32.

[70] Remite al libro siguiente, VIII, 6.

qué sentido son partes las del enunciado y por qué la definición constituye un enunciado unitario (es evidente que la cosa es una; pero ¿en virtud de qué la cosa es una si tiene partes?).

Ya se ha dicho, en general y para todos los casos, qué es la esencia y en qué sentido es ella por sí misma, y también por qué en unos casos el enunciado de la esencia incluye las partes de lo definido, mientras que en otros casos no, y que en el enunciado de la entidad no se incluyen las que son partes en tanto que materia —pues éstas no son partes de aquella entidad, sino de la compuesta, y de ésta hay definición en cierto sentido y en cierto sentido no: en efecto, no la hay si se toma con la materia (ya que es algo indefinido), pero sí que la hay respecto de la entidad primera, por ejemplo, la del hombre es el enunciado del alma. Y es que la entidad es la forma inmanente de la cual, juntamente con la materia, resulta la que llamamos entidad compuesta, por ejemplo, la concavidad (de ella y de la nariz resulta la nariz chata y la chatez, pues en éstas se da dos veces la nariz)[71]; en la entidad compuesta, por ejemplo, en la nariz chata y en Calias, está incluida también la materia, ⟨y se ha dicho también⟩ que la esencia y la cosa particular se
identifican en algunos casos. Tal es el caso de las entidades 1037b
primeras: se identifican, por ejemplo, la curvatura y aquello en que consiste ser curvatura, supuesto que sea una entidad primera. (Y llamo primera a la entidad que no se dice tal porque una cosa se dé en otra cosa, es decir, en un sustrato material). Por el contrario, en el caso de las cosas consideradas como materia o en unión con la materia, ⟨la esencia y la cosa singular⟩ no se identifican, aunque posean una unidad accidental como, por ejemplo, «Sócrates» y «músico». Éstos, en efecto, se identifican accidentalmente.

---

[71] Sobre la repetición de 'nariz' en la noción de «nariz chata», cf. *supra*, 5, 1030b28-31a1.

CAPÍTULO DUODÉCIMO

(LA UNIDAD DE LA DEFINICIÓN)[72]

Tratemos ahora, en primer lugar, todo aquello que no se dijo en los *Analíticos* acerca de la definición. En efecto, la aporía planteada en aquella obra[73] es de utilidad para el tratado acerca de la entidad. Y me refiero a la aporía siguiente: ¿por qué constituye una unidad aquello cuyo enunciado decimos que es definición, por ejemplo, «animal bípedo» del hombre? Sea éste su enunciado. Pues bien ¿por qué se trata de algo uno y no de una pluralidad: animal *y* bípedo? Pues en el caso de «hombre» y «blanco» son una pluralidad cuando lo uno no se da en lo otro, pero constituyen algo uno cuando se da, cuando el sustrato —el hombre— recibe una afección (en tal caso, en efecto, se produce algo uno, y es hombre-blanco). En el otro caso, sin embargo, lo uno no participa de lo otro[74], ya que no

[72] En este capítulo se plantea el problema de *por qué y cómo la definición constituye un todo unitario* y no una mera enumeración de rasgos sucesivamente añadidos. Aristóteles toma la definición por géneros y diferencias, y prueba su unidad I) mostrando que *el género no se da fuera ni aparte de las diferencias*, de modo que la unidad de aquél con éstas no es meramente accidental (1037b11-38a9) y II) poniendo a continuación de manifiesto que *las múltiples diferencias* —alcanzadas por divisiones sucesivas— *se reducen todas a la última* (1038a9-final).

[73] De la definición se ocupa ARISTÓTELES, *An. Post.* II 3-10 y 13. La aporía a que aquí se refiere se encuentra planteada en esta obra, en II 6, 92a29-33.

[74] «Hombre-blanco» no posee el mismo tipo de unidad que, por ejemplo, «animal-bípedo»: en el primer caso la unidad es accidental; en el segundo caso, no. ROSS (II, 106-7) sintetiza adecuadamente la argumentación del siguiente modo: «Una unidad *katà méthexin* es la que puede existir entre A y B, y entre A y no-B, pero no entre A y ambos términos a la vez. Ahora bien, la relación del género A con la diferencia B es una relación que A tiene a la vez con B y con no-B. Por tanto, género y diferencia no forman una unidad *katà méthexin*». Este tipo de unidad corresponde, más bien, al compuesto de entidad y accidente.

parece que el género participe de las diferencias (pues la misma cosa participaría a la vez de los contrarios, ya que contrarias son las diferencias en que el género se diferencia). Además, si participara valdría el mismo argumento, dado que las diferencias son múltiples, por ejemplo, con pies, bípedo, sin alas. ¿Por qué, entonces, en estos casos hay unidad y no pluralidad? No, desde luego, porque se den dentro ⟨del mismo género⟩, ya que, en tal caso, todas las cosas constituirían algo uno. Y, sin embargo, han de constituir una unidad cuantas cosas entran en la definición. La definición, en efecto, es un enunciado unitario y de la entidad y, por tanto, ha de ser enunciado de algo unitario, puesto que la entidad significa algo que es uno y determinado, como decimos.

En primer lugar, han de analizarse las definiciones por división, ya que en la definición no entra otra cosa que el género denominado primero y las diferencias [75]. Los demás ⟨términos⟩ son géneros, tanto el primero como las diferencias que se toman juntamente con él: así, «animal» es el ⟨género⟩ primero, después «animal-bípedo», y a continuación «animal-bípedo-sin alas». Y de igual modo si se enumeran con más ⟨términos⟩. En general, nada importa que se expresen con muchos o pocos términos ni, por tanto, tampoco si se hace con pocos o con dos. De los dos, a su vez, el uno es diferencia y el otro género, por ejemplo, de «animal bípedo» el género es «animal» y la diferencia el otro. Así pues, si el género no existe de modo absoluto aparte de las especies del género, o si existe, pero existe como materia (pues la voz es género y materia, mientras que las diferencias producen las especies, es decir,

[75] En otros lugares (cf. *supra*, II 3, 998b12-14; también, *infra*, VIII 2, 1043a19-21) distingue Aristóteles dos tipos de definición: por géneros y diferencias (de la que se ocupa en este capítulo), y por enumeración de los elementos (materiales) constitutivos.

las letras[76] a partir de aquélla), es evidente que la definición es el enunciado constituido a partir de las diferencias.

Pero es necesario que se divida la diferencia de la diferencia. Por ejemplo, «dotado de pies» es una diferencia de «animal». Y, a su vez, ha de considerarse la diferencia de «animal-dotado de pies», en tanto que dotado de pies: por tanto, si la enumeración es correcta, no ha de decirse que el dotado de pies se divide en «alado» y «carente de alas» (más bien se haría tal cosa por incapacidad)[77], sino en «con dedos» y «sin dedos». Éstas, en efecto, son las diferencias del pie, ya que tener dedos es una manera de ser de los pies. Y siempre se procurará seguir de este modo hasta llegar a las ⟨especies⟩ que ya no tienen diferencias, en cuyo caso habrá tantas especies de pies como diferencias, y los animales dotados de pies serán iguales en número a las diferencias. Ahora bien, si esto es así, es evidente que la diferencia última será la entidad y la definición de la cosa, puesto que no conviene repetir muchas veces las mismas cosas en las definiciones, ya que sería superfluo. Esto, por su parte, sucede así: cuando se dice «animal-dotado de pies-bípedo» no se ha dicho sino «animal-dotado de pies-dotado de dos pies»; y si esto último se divide, a su vez, con la división adecuada, se dirá lo mismo más veces, tantas veces cuantas sean las diferencias.

Si, pues, hay diferencia de la diferencia, sólo la última será la forma y la entidad. Si, por el contrario, ⟨se hace la división⟩ según cualidades accidentales, por ejemplo, si se divide «dotado de pies» en «blanco» y «negro», habrá tantas cuantas sean

---

[76] «Las especies, *es decir*, las letras»: *tà eídē kaì tà stoicheia*. El *kaì* tiene valor explicativo. (Cf. BONITZ, 345).

[77] Todo este pasaje comporta una crítica a ciertas divisiones platónicas. (La división de «bípedo» en «dotado de plumas (alas)» e «implume» puede verse, por ejemplo, en PLATÓN mismo, en *Político*, 266e.) ASCLEPIO subraya repetidamente la intención antiplatónica presente en este pasaje (424, 18; 426, 3-4).

las divisiones. Conque es evidente que la definición es el enunciado constituido a partir de las diferencias, y si es correcta, a partir de la última de ellas. Esto quedaría al descubierto si uno cambiara el orden de tales definiciones, por ejemplo, la de hombre diciendo «animal-bípedo-dotado de pies», pues resulta superfluo el término 'dotado de pies' tras haber dicho 'bípedo'. Por lo demás, en la entidad no hay un orden ⟨de los términos⟩[78]: pues ¿cómo pensar que lo uno es posterior y lo otro anterior?

Así pues, acerca de las definiciones por división, y cuál es su naturaleza, baste con lo dicho en esta primera aproximación.

CAPÍTULO DECIMOTERCERO

⟨EL UNIVERSAL NO ES ENTIDAD⟩[79]

Puesto que la investigación es acerca de la entidad, volva- 1038b
mos de nuevo ⟨a ella⟩. También se dice que es entidad el universal, al igual que el sujeto, y la esencia, y el compuesto de

[78] Alguien podría objetar que la superfluidad del término «dotado de pies» en el ejemplo propuesto (animal-bípedo-dotado de pies) resulta de haber alterado el orden propio de los términos, anteponiendo una diferencia posterior (bípedo) a otra superior o anterior (dotado de pies). Frente a esta posible objeción, Aristóteles señala que no hay orden en la entidad y que, por tanto, el error no proviene de tal circunstancia (ALEJANDRO, 522, 19-22). El defecto de tal definición, con la superflua repetición que en ella se comete, según comenta FONSECA (III, 359, *expl. ad loc.*), «no proviene de que una diferencia inferior se anteponga a una superior, sino de que las diferencias inferiores incluyen formalmente a las superiores».

[79] Al comienzo del capítulo tercero (1028b33-36), Aristóteles había propuesto cuatro posibles candidatos al título de «entidad» o *ousía*. Una vez tratados la esencia *(tò tí ên einai)* y el sujeto *(hypokeímenon)*, en este capítulo (y en los tres siguientes) se emprende el estudio del universal *(kathólou)* y con él, el del género *(génos)*.

ellos. Ya hemos hablado, ciertamente, acerca de estos dos [80] (tanto acerca de la esencia como acerca del sujeto, señalando que se es sujeto de dos maneras, bien siendo un algo determinado como el animal es sujeto de afecciones, bien como la materia lo es de la actualización plena). Por su parte, algunos opinan también que el universal es causa en grado sumo, y que el universal es principio. Vamos, por tanto, a ocuparnos de éste.

Parece imposible, desde luego, que sea entidad ninguna de las cosas que se predican universalmente. En primer lugar, la entidad de cada cosa es la propia de cada cosa que no se da en ninguna otra [81]. Sin embargo, el universal es común, ya que universal se denomina a aquello que por naturaleza pertenece a una pluralidad. Así pues, ¿de qué será esto entidad? Ciertamente, o de todos o de ninguno. Pero no es posible que lo sea de todos, y, por otra parte, si lo fuera de una sola cosa, las demás cosas se identificarían con ella, puesto que las cosas cuya entidad es una y cuya esencia es una son también ellas una.

Además, se llama entidad aquello que no se dice de un sujeto [82], mientras que el universal se dice siempre de un sujeto. ¿Será, acaso, que no puede ⟨ser entidad⟩ como lo es la esencia,

---

I) El capítulo comienza con una breve referencia (1038b1-8) a lo tratado hasta ahora y a su propósito de ocuparse del universal. II) A continuación, en la parte central del capítulo (1038b8-1039a14), *se rechaza la tesis (platónica) según la cual el universal es entidad*, aduciéndose distintos argumentos y objeciones. III) Por último (1039a14-final), Aristóteles suscita una objeción contra las consecuencias que parecen derivarse de su propia posición.

[80] Aristóteles se ha ocupado de la esencia en los caps. 4-6 y 10-12, y del sujeto en el 3.

[81] Primer argumento: puesto que el universal es, de suyo, *común* a una pluralidad, mientras que la entidad (= esencia) no es común, el género no es entidad: no puede serlo ni de todos (de cada uno de) los miembros de la pluralidad, ya que no es común, ni de uno sólo de ellos, ya que, en tal caso, todos se identificarían y serían uno sólo y el mismo.

[82] Segundo argumento: la entidad no se dice de un sujeto; ahora bien, el universal se dice de un sujeto, luego no es entidad.

pero, sin embargo, está contenido en ella[83] como, por ejemplo, «animal» está contenido en el hombre y en el caballo? Es claro, ciertamente, que de él habrá definicióh[84]. Aunque nada importa que no haya definición de todo lo contenido en la entidad, pues no por eso dejará de ser entidad de algo, como «hombre» lo es del hombre en que se da: por consiguiente, sucederá de nuevo lo mismo, ya que ⟨el universal⟩ —por ejemplo, «animal»— será entidad de aquello en lo cual se da como algo propio. Además[85], es imposible y absurdo que algo que es determinado y entidad, si es compuesto, no sea compuesto de

[83] A partir de aquí (1038b16-1039a14) Aristóteles hará frente a un posible reajuste de la tesis del adversario según el cual, aunque el universal no pueda ser considerado entidad en cuanto esencia de algo, sí que *cabe concebirlo como entidad, en cuanto que forma parte de la esencia* de algo. Contra este reajuste de la tesis ofrecerá cuatro objeciones sucesivas.

[84] Primera objeción (1038b17-23): Aristóteles parece iniciar un argumento contra la posición adoptada por el adversario (cf. n. anterior), basándose en que, en tal supuesto, habría definición del universal, y de los componentes de tal definición, y de los componentes de ios componentes, y así *ad infinitum*. Sin embargo, abandona, sin desarrollarla, esta línea argumentativa para objetar que, en cualquier caso, *el universal genérico sería la esencia de algo* (por ejemplo, «animal» sería la esencia del animal), con lo cual «sucederá de nuevo lo mismo», es decir, se recaerá en las dificultades suscitadas por el primer argumento.

Estamos de acuerdo con Asclepio (431, 8-10) y Fonseca (III, 396, *expl. ad loc.*) que interpretan la frase «sucederá de nuevo lo mismo» (38b22) como recaída de la situación a que se refería el primer argumento. Y creemos que esta recaída en la situación señalada debe llevarse hasta el final: si el universal genérico «animal» es la entidad (= esencia) del animal, o bien lo será *de todas las especies animales*, en cuyo caso será también esencia del «hombre», o bien lo será *de una sola de ellas*, en cuyo caso 1) todas las especies serán una sola, 2) lo cual no obsta para que siga siéndolo del «hombre», por más que la especie humana no se distinguiría ya, como tal, de las otras especies animales.

[85] Segunda objeción (1038b23-29): si, por la razón aducida (cf. n. 82) los universales no pueden ser considerados entidades, con mayor razón *resultará absurdo mantener que forman parte de la esencia* (conforme al supuesto adoptado, cf. n. 81) *no siendo entidades, sino cualidades* o afecciones de la misma, pues en tal caso resultaría que los accidentes son anteriores a la entidad.

CAPÍTULO TERCERO

(SOBRE LAS NOCIONES DE LO MISMO Y LO DIVERSO, LO SEMEJANTE Y LO DESEMEJANTE, Y LO DIFERENTE) [16]

«Uno» y «muchos» se oponen de varios modos. Según uno de ellos, lo uno y lo plural se oponen como lo indivisible y lo divisible. En efecto, se dice que lo divisible o dividido es una pluralidad, mientras que se dice que es uno lo indivisible o no dividido. Y puesto que los tipos de oposición son cuatro [17], y uno de los términos opuestos se dice según privación, serán contrarios, y no como los contradictorios, ni como los denominados relativos. En efecto, «uno» se dice y se clarifica a partir de su contrario, «in-divisible» a partir de «divisible», porque con la sensación se percibe mejor lo múltiple, mejor lo divisible que lo indivisible. En la definición, por tanto, la pluralidad es anterior a lo que es indivisible por medio de la sensación.

Como expusimos gráficamente en la *División de los contrarios*, a lo Uno pertenecen lo Mismo, lo Semejante y lo Igual, mientras que lo Diverso, lo Desemejante y lo Desigual pertenecen a la Pluralidad [18].

---

[16] El capítulo se ocupa de los opuestos Mismidad / Diversidad, Semejanza / Desemejanza, Igualdad / Desigualdad, oposiciones que, en último término, se reducen a la oposición primera entre Unidad y Pluralidad. Se incluyen, además, algunas indicaciones sobre la Diferencia, en tanto que modo determinado de la Diversidad.

[17] Los cuatro tipos de oposición reconocidos por Aristóteles son los que tienen lugar entre términos a) contradictorios, b) privativos [illegible]

Por otra parte, puesto que lo «mismo» tiene muchas significaciones, en un sentido decimos, a veces, de algo que es *lo mismo* según el número [19]; otras veces, sin embargo, cuando la cosa es una en cuanto a la definición y en cuanto al número, por ejemplo, tú eres uno contigo mismo en cuanto a la especie y en cuanto a la materia; además, cuando la definición de la entidad primera es una, por ejemplo, dos líneas rectas iguales son *la misma* línea, y también los cuadriláteros de lados y ángulos iguales, aunque sean varios. Y es que en estos casos la igualdad se entiende como unidad.

«Semejantes» son aquellas cosas que, aun no siendo lo mismo en sentido absoluto, y sin dejar de ser diferentes en su entidad compuesta, son lo mismo en cuantó a su forma: así, un cuadrilátero mayor es semejante a otro más pequeño, y son semejantes las líneas rectas desiguales: son, ciertamente, semejantes, pero no la misma línea en sentido absoluto. Y también aquellas cosas que, teniendo la misma forma y admitiendo el más y el menos, no son ni más ni menos la una que la otra. Y aquellas cosas que tienen una afección que es una y la misma específicamente, por ejemplo, la blancura, aunque la tengan en mayor o menor grado, también se dice que son semejantes, porque la especie de sus afecciones es una. Y aquellas, en fin, que tienen los mismos rasgos en mayor número que los diversos, ya sean esenciales, ya pertenezcan a la experiencia común: así, el estaño se parece a la plata ⟨en tanto que blanco⟩, y el oro al fuego, a su vez, en tanto que amarillo y rojo.

Por consiguiente, es evidente que también «diverso» y «desemejante» se dicen en muchos sentidos. En un sentido, «otro»

entidades ni de algo determinado, sino de cualidades: en tal caso, en efecto, lo que no es entidad, es decir, la cualidad, será algo anterior a la entidad y a la realidad determinada. Pero esto es imposible: en efecto, las afecciones no pueden ser anteriores a la entidad ni en cuanto al enunciado ni en cuanto al tiempo ni en cuanto a la generación, pues en tal caso serían separables ⟨de ella⟩. Además [86], en Sócrates se daría una entidad en una entidad y, por tanto, sería entidad de dos cosas.

En general, si «hombre» y las cosas que se dicen de este modo son entidad, sucederá que ninguno de los componentes de la definición ⟨de las especies⟩ será entidad de nada, y no podrá darse separado de ellas ni en otra; quiero decir, por ejemplo, que fuera de cada una de ellas no hay animal alguno ni ningún otro de los componentes de la definición.

A quienes reflexionan a partir de estas consideraciones les resulta evidente que ninguna de las cosas que se dan universalmente es entidad, y que ninguno de los predicados comunes
1039a significa una realidad determinada, sino que es «de tal cualidad». De no ser así, se sucederán otras muchas dificultades, y también el «tercer hombre» [87].

Esto resulta evidente, además, del modo siguiente: es imposible que una entidad esté compuesta de entidades contenidas en ella de modo plenamente actual [88]. En efecto, dos cosas

---

[86] Esta tercera objeción (1038b29-30) debe entenderse, a mi juicio, sobre la base de lo alcanzado en la primera argumentación (cf. n. 81): puesto que «animal» se da en Sócrates, tal universal genérico será la esencia de dos cosas, de «hombre» y de Sócrates. Ross (II, 211) y con él Tricot (I, 427, n. 2) lo entienden de otro modo. Y de otro aún, Reale (I, 623-4, n. 12).

[87] Sobre el argumento «antiplatónico» del tercer hombre, cf. *supra*, I 9, 990b17.

[88] Cuarta objeción (1039a3-14): la unidad propia de la entidad excluye que pueda estar compuesta de entidades *actualizadas como tales*, en acto, de modo análogo a como la unidad de una línea excluye su división actual en los segmentos potencialmente existentes en ella.

actualizadas plenamente de este modo no constituyen una unidad plenamente actual; más bien, constituirán una unidad si son dos en potencia (así, la línea doble se compone de dos semilíneas en potencia; es su actualización efectiva lo que las divide); por consiguiente, si la entidad es una, no se compondrá de entidades contenidas en ella de este modo, como dice con razón Demócrito. Dice, en efecto, que es imposible que de dos se produzca uno, y de uno dos, ya que pone como entidades las magnitudes indivisibles. Y es igualmente claro que lo mismo pasará en el caso del número si el número se compone de unidades, como dicen algunos. Desde luego, o la díada no es una, o la unidad no está efectivamente actualizada en ella.

Pero esta conclusión comporta un problema. Si no es posible que ninguna entidad esté constituida por universales, ya que éstos significan algo «de tal cualidad», pero no una realidad determinada, y si ninguna entidad puede ser tampoco un compuesto de entidades efectivamente actualizadas, toda entidad carecerá de composición y, por tanto, no habrá definición de entidad alguna. Sin embargo, todos opinan, y se dijo anteriormente, que hay definición, o solamente de la entidad, o muy principalmente de ella. Pero ahora resulta que ni siquiera de ella. No habrá, pues, definición de nada. O la habrá en cierto modo, pero en cierto modo no[89].

Esto que decimos se aclarará mejor por lo que diremos después.

---

[89] De las argumentaciones utilizadas parece deducirse que la posición de Aristóteles comporta *la simplicidad de las entidades, ya que no pueden estar compuestas ni de entidades ni de afecciones accidentales*, lo que —a su vez— comportaría la imposibilidad de definirlas. A esto volverá en el próximo libro (VIII), cap. 6.

Capítulo decimocuarto

⟨LAS IDEAS PLATÓNICAS NO SON ENTIDADES⟩[90]

De estas mismas consideraciones se deduce con claridad lo que sucede también a quienes afirman que las Ideas son entidades separadas y, a la vez, componen la forma a partir del género y de las diferencias. En efecto, si las Formas existen, si el Animal se da en el hombre y en el caballo, ⟨aquél⟩ será, o bien uno y el mismo numéricamente ⟨en ambos⟩, o bien algo distinto. Es evidente, desde luego, que en su definición es uno ya que, al definirlo, se dará la misma definición en ambos casos. Y, ciertamente, si existe un Hombre que él mismo y por sí mismo es algo determinado y separado, también sus componentes —como «animal» y «bípedo»— significarán necesariamente algo determinado, y existirán separados y serán entidades. Por consiguiente, también el Animal[91].

---

[90] Aristóteles pasa en este capítulo a *criticar la doctrina platónica que concibe las Ideas como entidades*. Este ataque no pretende ser exhaustivo, sino que se limita a las posibilidades críticas resultantes de las tesis alcanzadas en los dos últimos capítulos: que la definición se constituye por género y diferencia (cap. 12), y que el universal no es entidad (cap. 13). (Cf. Bonitz, 349-50.) La crítica se centra en el universal genérico utilizando como ejemplo la Idea de Animal o «Animal Mismo, en sí» platónico. La parte central del capítulo se articula en torno al siguiente dilema: la Idea de Animal que se da en las distintas especies (Hombre, Caballo, etc.) ¿es una y la misma en todas ellas o es distinta en cada una de ellas? I) Contra la primera posibilidad argumenta en 1039a33-b6; II) contra la segunda, a continuación, en 1039b6-16.

[91] Puesto que tomará el universal genérico (Animal) como objeto de su crítica, Aristóteles comienza haciendo notar (1039a30-34) que en el platonismo hay tantas razones para admitir que el Hombre (en general, cada especie) es entidad subsistente como para admitir que lo son sus componentes, géneros y diferencias. Aun cuando Aristóteles no lo indica expresamente, obsérvese

⟨*1*⟩ Así pues, si ⟨el Animal⟩ que se da en el caballo y en el hombre son uno y el mismo, como lo eres tú respecto de ti mismo, ⟨*a*⟩ ¿cómo lo uno que se da en cosas separadas podrá ser uno, y por qué tal Animal no va a estar separado también 1039b de sí mismo? ⟨*b*⟩ Además, si el Animal tiene que participar de «bípedo» y de «polípedo», resulta algo imposible, puesto que en la misma cosa, siendo una y siendo algo determinado, se darán a la vez los contrarios. Pero si no se dan, ¿en qué sentido podría decirse que el animal es bípedo o que es dotado de pies? ¿Se trata, tal vez, de yuxtaposición y contacto, o acaso de mezcla? Pero todo esto es absurdo.

⟨*2*⟩ Si, por el contrario, ⟨el Animal⟩ es distinto en cada caso, ⟨*a*⟩ serán infinitas, por así decirlo, las cosas cuya entidad es el Animal: en efecto, «hombre» no proviene accidentalmente de «animal». ⟨*b*⟩ [92]. Además, el Animal Mismo será una multiplicidad, ya que el animal que se da en cada una ⟨de las especies⟩ es ⟨su⟩ entidad. En efecto, ⟨éstas⟩ no se denominan según otra cosa. (Si así fuera, el hombre provendría de esa otra cosa, y esa otra cosa sería su género.) Y, además, serán Ideas

---

que tal hipostatización comporta la tesis rechazada en el capítulo anterior (1039a2ss.) según la cual *una* entidad (el Hombre) podría estar compuesta de entidades actualizadas como tales. Cf. ALEJANDRO, 527, 19-20: «habrá una entidad compuesta de entidades en acto y existentes por sí, lo cual se ha demostrado imposible».

[92] Este argumento que va desde 1039b9 («Además, el Animal en sí...») hasta b14 («... será Animal en sí») resulta difícil. La interpretación de Ross parece la más aceptable: *el Animal Mismo carecerá de unidad siendo, en realidad, muchas cosas, tantas como sus especies*. En efecto, a) puesto que es entidad (esencia) de cada especie, se identificará con cada una de ellas; pero además, b) puesto que cada elemento que compone la especie o Idea de Hombre es, a su vez, Idea, el Animal que se da en el Hombre (o en cualquier otra de su especies) es Idea. Ahora bien, no puede ser Idea de una cosa y entidad de otra. Por tanto, el Animal que es la esencia o entidad de cada especie es la Idea de Animal, lo que comporta que habrá tantas Ideas de Animal como especies animales (cf. ROSS, II, 213).

todos los componentes del hombre. Y, desde luego, no cabe que sea Idea de una cosa y entidad de otra (pues esto es imposible). Por consiguiente, cada ⟨especie⟩ particular de animales será un Animal Mismo. ⟨*c*⟩ Además, ¿de qué derivará este animal ⟨de cada especie⟩, y cómo provendrá del Animal en sí? ⟨*d*⟩ O ¿cómo es posible que este animal exista separado del Animal Mismo, si su entidad consiste en esto mismo?

Todos estos ⟨absurdos⟩, y aún otros más absurdos que éstos, se siguen también en el caso de las cosas sensibles. Ahora bien, si es imposible que las cosas sean así, es evidente que no existen Formas de las cosas sensibles tal como algunos afirman.

CAPÍTULO DECIMOQUINTO

⟨QUE NO HAY DEFINICIÓN DE LAS REALIDADES INDIVIDUALES Y, POR TANTO, TAMPOCO LA HAY DE LAS IDEAS⟩[93]

Puesto que hay dos tipos de entidad, el compuesto y la forma[94] (y afirmo que aquél es entidad en cuanto que es la forma tomada conjuntamente con la materia, mientras que ésta es la

[93] En este capítulo se retoma el problema de la posibilidad de la definición (suscitado al final del cap. 13) estableciendo que *de los individuos, de las entidades individuales, no hay definición.* La argumentación se articula en dos partes. I) En primer lugar, Aristóteles se ocupa de los individuos sensibles: acerca de ellos no es posible definición o demostración alguna puesto que *comportan materia,* y ésta los hace susceptibles de ser y de no ser (1039b27-1040a7). II) A continuación se ocupa de las Ideas platónicas. Tampoco éstas pueden ser definidas, no porque sean materiales (que no lo son, de acuerdo con la doctrina platónica), sino porque se supone que *cada una de ellas es única,* individual (1040a8-final).

[94] «El compuesto y la forma»: *tò te sýnolon kai ho lógos.* El término *lógos* es en este caso sinónimo de *eîdos,* y por ello lo traducimos como «forma». Lo mismo ocurre tres veces más en las líneas siguientes.

forma en sentido pleno), las que denominamos entidades del primer modo están, todas ellas, sometidas a corrupción (y a generación), mientras que la forma no es de índole tal que pueda corromperse (ya que tampoco hay generación de ella: en efecto, no se genera aquello en que consiste ser-casa, sino aquello en que consiste ser-esta-casa-particular); más bien, ⟨las formas⟩ existen o no existen sin generación y corrupción. Ya quedó demostrado [95], efectivamente, que nadie las genera o produce.

⟨*1*⟩ Por eso tampoco hay demostración ni definición de las cosas sensibles individuales, porque tienen materia y la naturaleza de ésta comporta que puedan existir y no existir. Por eso, de ellas, todas las individuales son corruptibles. Así pues, si la demostración y la definición científica corresponden a las cosas necesarias, y si al igual que no es posible que la ciencia sea a veces ciencia y a veces ignorancia (algo así es, más bien, opinión), tampoco es posible que haya demostración y definición —sino opinión— acerca de lo que puede ser de otro modo que como 1040b
es, resulta evidente que no puede haber ni demostración ni definición de tales cosas. Las cosas corruptibles, en efecto, cuando desaparecen de la percepción sensible, resultan oscuras para quienes poseen la ciencia y no puede haber definición ni demostración de ellas, aun cuando sus nociones se conserven en el alma. Por eso, en lo relativo a la definición, cuando alguien trate de dar la definición de una realidad particular, no debe ignorar que es posible eliminarla. En efecto, no puede ser definida.

⟨*2*⟩ Tampoco es posible definir Idea alguna ya que, como dicen, la Idea es una realidad individual y separada. Pues la definición consta necesariamente de nombres; ahora bien, el que define no inventa nombres (pues resultarían ininteligibles), y los ⟨nombres⟩ que están a disposición son comunes a todas las

[95] Cf. *supra*, 8, y III 5, 1002a30-34.

cosas[96] y, por tanto, se aplican también necesariamente a otras cosas: así, si alguien te definiera, diría que eres un animal enjuto, o blanco, o cualquier otra cosa que se da también en otro. Y si, no obstante, alguien replicara que nada impide que todos estos rasgos, por separado, se den en muchos, pero juntos se dan solamente en tal cosa, habrá de contestársele[97], en primer lugar, que se dan en los dos ⟨componentes de la definición⟩, por ejemplo, «animal bípedo» en «animal» y en «bípedo». (Y esto ocurre además, necesariamente, en el caso de las cosas eternas, ya que son anteriores al compuesto y partes suyas. Y, además, existen separadas, si es que «hombre» existe separado: en efecto, existen separados o ambos o ninguno. Si ninguno, no existirá el género fuera de las especies; si existe ⟨aquél⟩, también existirán separadas las diferencias)[98]. Ambos son, además, anteriores en su ser ⟨al compuesto⟩, ya que no se destruyen al destruirse éste. En segundo lugar, ⟨habrá de contestarse que⟩ si las Ideas están compuestas de Ideas (pues aquellas de que se componen son más simples), aun así aquellas de que se compone la Idea habrán de predicarse de muchas más, por ejemplo, «Animal» y «Bípedo». Pues de no ser así, ¿cómo po-

[96] Entiéndase: los nombres son comunes a *todas las cosas nombradas por ellos.*

[97] La maniobra del adversario platónico consiste en admitir que cada Idea que forma parte de la definición es, efectivamente, aplicable a múltiples realidades, pero que *todas ellas juntas son aplicables solamente a una realidad singular, única y, por tanto, constituyen la definición de ella.* A tal maniobra contesta Aristóteles doblemente. a) Todas ellas juntas son predicables, cuando menos, de cada uno de los componentes de la definición: así, «hombre» (= animal bípedo) es predicable de «animal» (al menos, lo es parcialmente, es decir, lo es del animal específicamente humano), y es predicable también de «bípedo». b) Cada Idea se compondrá, a su vez, de otras Ideas de las cuales será, a su vez, predicable: si no fuera predicable de una pluralidad, sería incognoscible, toda vez que su reconocimiento como Idea se basa precisamente en que es *algo común a una pluralidad.*

[98] Cf. *supra,* 14, 1039a30-33, y n. 91.

dría conocerse? Habría, en efecto, una Idea que no podría predicarse más que de una cosa. Pero eso no parece posible, sino que toda Idea parece ser participable.

Así pues y como queda dicho, esta imposibilidad de definir pasa inadvertida en el caso de las cosas eternas, sobre todo cuando son únicas, como el sol o la luna. Y es que se equivocan no solamente por añadirle ciertos rasgos que podrían suprimirse y ⟨el sol⟩ seguiría siendo sol, por ejemplo, «el que da vueltas alrededor de la tierra» o «que se oculta de noche» (como si por estar parado o verse de noche dejara de ser sol. Pero sería absurdo que dejara de serlo, ya que 'el sol' significa una entidad). ⟨Se equivocan⟩ también al atribuirle rasgos que pueden darse en otro: por ejemplo, si se produjera otro de tales características, es evidente que sería un sol. La definición sería, por tanto, común. Y, sin embargo, el sol es una realidad singular, como Cleón o Sócrates. Además, ¿por qué ninguno de ellos presenta la definición de una Idea? Si lo intentaran, se pondría de manifiesto la verdad de lo que venimos diciendo.

Capítulo decimosexto

⟨NI LAS PARTES DE LAS REALIDADES SENSIBLES NI LOS UNIVERSALES SON ENTIDADES⟩[99]

Por otra parte, es evidente que incluso la mayoría de las que se consideran entidades son potencias, tanto las partes de los animales (pues ninguna de ellas se da separada y cuando se separan, todas existen como materia), como la tierra, el fuego y el

[99] Este capítulo (que continúa con la temática iniciada en el cap. 13) puede dividirse en dos partes. I) En la primera (1040b5-16), Aristóteles señala que *las partes y elementos de los cuerpos orgánicos no son entidades:* en tanto

aire: ninguna de estas cosas, en efecto, constituye una unidad, sino que, antes de madurar y de que surja algo uno a partir de ellas, son como un montón. Sobre todo podría pensarse que las partes de los vivientes y las correspondientes partes del alma existen de ambas maneras, en potencia y en estado de actualización, puesto que tienen principios del movimiento provinientes de algo presente en las articulaciones, y de ahí que algunos animales continúen viviendo aun estando partidos. Todas ellas, sin embargo, están por igual en potencia mientras constituyan algo uno y continuo por naturaleza, y no por violencia o adherencia (algo así es, en efecto, una formación no natural).

Y puesto que [100] 'uno' se dice del mismo modo que 'algo que es', y la entidad de lo que es uno es una, y las cosas cuya entidad es numéricamente una son algo numéricamente uno, es evidente que no pueden ser entidad de las cosas ni «uno» ni «algo que es», y por tanto tampoco ⟨puede serlo⟩ aquello en que consiste ser-elemento o ser-principio. No obstante, investigamos cuál es, en verdad, el principio, con el fin de reducirlo a algo más conocido. Ciertamente «algo que es» y «uno» deberían ser entidad de las cosas con más razón [101] que el principio.

---

que ni ejecutan las operaciones propias ni subsisten separadas del compuesto, no son entidades *actuales*, sino, a lo sumo, potenciales. II) En la segunda parte se señala que *ningún universal es entidad* (1040b16-final). Al final del capítulo (1041a2-3), Aristóteles admite la existencia de entidades eternas, si bien no con las características de las Ideas platónicas.

[100] Resulta difícil establecer una conexión específica entre las dos partes de este capítulo. Tal vez forzadamente, FONSECA (III, 411, *expl. ad loc)* trata de hallarla en el hecho de que «las sustancias universales *(y esto es lo que pretende enseñar Aristóteles principalmente en este pasaje)*, al igual que las partes integrantes, no son sustancias actualmente, como Platón creía, sino potencialmente»

[101] «Con más razón», explica ALEJANDRO (536, 35-37), porque «el elemento es algo relativo, mientras que la unidad pertenece a la cosa por sí misma, y las determinaciones que pertenecen a la cosa por sí misma son más indicativas respecto de las entidades y, por así decirlo, están más cerca de la entidad que las determinaciones relativas» (cf. también BONITZ, 357).

el elemento y la causa, pero ni siquiera lo son aquéllos, ya que nada común es entidad. En efecto, la entidad no se da en ninguna otra cosa que en sí misma, y en aquello que la tiene y de lo cual es entidad. Además, lo que es uno no puede estar a la vez en muchos sitios, mientras que lo común se da a la vez en muchos sitios.

Así pues, resulta evidente que ningún universal existe separado fuera de las cosas singulares. Sin embargo, los que afirman ⟨que⟩ las Formas ⟨existen de este modo⟩, en cierto sentido tienen razón al separarlas, si es que son entidades, pero en cierto sentido no tienen razón, ya que denominan «Forma» a lo uno que abarca una multiplicidad. Y la causa está en que no son capaces de aclarar qué son tales entidades incorruptibles aparte de las singulares y sensibles. Desde luego, las hacen idénticas específicamente a las corruptibles (pues éstas las conocemos), Hombre Mismo y Caballo Mismo, limitándose a añadir a las sensibles la expresión 'Mismo'. Y sin embargo, según pienso, aun cuando no hubiéramos visto los astros, no por eso dejarían de ser entidades eternas aparte de las que habríamos visto. Conque, aun cuando de hecho no sepamos de qué naturaleza son ⟨las entidades eternas⟩, sin embargo es muy probable que las haya necesariamente.

Así pues, es claro que ninguna de las cosas que se dicen universalmente es entidad, y que ninguna entidad se compone de entidades [102].

[102] Esta última frase constituye el resumen y epílogo no solamente de este capítulo, sino del conjunto formado por los caps. 13-16.

CAPÍTULO DECIMOSÉPTIMO

(LA ENTIDAD Y LA FORMA. LA FORMA COMO FIN)[103]

Tomando otro punto de partida digamos otra vez qué es lo que debe denominarse entidad y cuáles son sus características. Pues seguramente a partir de estas consideraciones se arrojará luz también acerca de aquella entidad que se da separada de las entidades sensibles. Y puesto que la entidad es cierto principio y causa, ha de comenzarse por aquí.

El «porqué» se pregunta siempre de este modo: por qué una cosa se da en otra. En efecto, preguntar por qué el hombre músico es hombre músico, es preguntar, o bien lo dicho —por qué el hombre es músico—, o bien otra cosa. Ciertamente, preguntar por qué una cosa es ella misma es no preguntar nada. (Efectivamente, el hecho y la existencia de la cosa han de estar claros[104], quiero decir, por ejemplo, el hecho de que «la luna se eclipsa»; por otra parte, ⟨responder⟩ «porque una cosa es ella misma» constituye la única explicación y la única causa que

[103] Aristóteles replantea en este capítulo la cuestión de la entidad desde la perspectiva causal: puesto que la entidad es principio y causa, entidad será aquello que responda a la pregunta «¿por qué?». I) En primer lugar (1041a10-29), Aristóteles analiza el sentido de la pregunta señalando que ésta, cuando se formula adecuadamente, adquiere la forma de «¿por qué *esto* es *tal cosa?*», poniéndose así de manifiesto *la composición hilemórfica de aquello sobre lo que recae la pregunta.* II) A continuación (1041a29-b11) muestra cómo *la causa buscada es, evidentemente, la causa formal, la forma* que, a su vez, en ciertos casos se identifica con el fin, con el *para-qué.* En el caso de las producciones y las generaciones, por su parte, la pregunta puede dirigirse a *la causa eficiente.* III) Por último (1041b11-final), argumenta que en las entidades naturales la forma es *el principio unificador de los elementos (materiales) del compuesto,* sin ser ella misma un elemento.

[104] Cf. *An. Post.* II 1-2.

cabe aducir ante todas las preguntas del tipo «¿por qué el hombre es hombre?» o «¿por qué el músico es músico?», a no ser que responda: «porque toda cosa es indivisible respecto de sí misma y en esto consiste ser-uno». Pero una respuesta tal es aplicable en general a todos los casos y peca de brevedad.) Por el contrario, cabe que se pregunte: ¿por qué el hombre es tal tipo de animal?, en cuyo caso queda claro que no se pregunta por qué es hombre el que es hombre: se pregunta, más bien, por qué algo se da en algo (y ha de estar claro el hecho de que se da, ya que, de no ser así, no se pregunta nada). Así, la pregunta «¿por qué truena?» significa: «¿por qué se produce estruendo en las nubes?». De este modo, en efecto, lo que se pregunta es algo respecto de otra cosa. Así también, «¿por qué estos materiales —por ejemplo, maderas y piedras— son una casa?».

Es, desde luego, evidente que se pregunta la causa y ésta, hablando lógicamente [105], es la esencia. En algunos casos es el *para-qué*, por ejemplo, seguramente en el caso de una casa o de una cama, pero en otros casos es *qué fue lo que inició el movimiento* [106]. Desde luego, esto también es causa. Pues bien, este tipo de causa se pregunta en relación con la generación y corrupción de las cosas mientras que aquélla ⟨se pregunta⟩ también en relación con su ser. Lo preguntado pasa inadvertido, sobre todo, cuando los términos no se predican unos de otros, por ejemplo, cuando se pregunta «¿qué es el hombre?»,

[105] «Hablando lógicamente»: *hôs eipein logikôs*. Sobre la distinción aristotélica entre explicar algo *logikôs* y explicarlo *physikôs*, cf. *supra*, n. 16. A la esencia, en tanto que noción contenida en la definición (es decir, considerada *logikôs*), corresponde la forma desde el punto de vista de la realidad (*physikôs*).

[106] Sobre la identificación de las causas formal y final, cf. *infra*, VIII 2, 1043a14-18, y 3, 1043a32-33. Sobre el recurso a la causa eficiente en la definición, cf. *An. Post.* II 8, 93b7-14, y 10, 94a3-7.

1041b porque se utiliza una expresión simple sin distinguir que «tales cosas son tal cosa». Pero debemos preguntar tras haber articulado la pregunta, ya que, de no ser así, viene a ser lo mismo preguntar algo que no preguntar nada. Y puesto que la existencia ⟨de la cosa⟩ debe conocerse y darse, es evidente que se pregunta acerca de la materia por qué es ⟨tal cosa⟩. Por ejemplo, «¿por qué estos materiales son una casa?»: porque en ellos se da la esencia de casa. Y «esto —o bien, este cuerpo que tiene esto— es un hombre». Por consiguiente, se pregunta por la causa de la materia (que no es otra que la forma), causa por la que aquélla es algo. Y ésta es, por su parte, la entidad. Así pues, es evidente que, tratándose de las cosas simples, no cabe preguntar ni enseñar, sino que ha de ser otro el método de investigar acerca de ellas [107].

Puesto que lo que es compuesto de algo de tal modo que el todo constituye una unidad, no como un montón, sino como una sílaba, y la sílaba no es, sin más, las letras —«b» y «a» no es lo mismo que «ba»—, y tampoco la carne es, sin más, fuego y tierra (cuando se produce su descomposición hay algo que no permanece, en el ejemplo, la carne y la sílaba, pero las letras permanecen, así como el fuego y la tierra); la sílaba es, ciertamente, algo, no es sólo las letras, la vocal y la consonante, sino además algo distinto [108], y la carne no es sólo fuego y tierra, o bien, lo caliente y lo frío, sino además algo distinto. Ahora bien, puesto que «ese algo distinto» ha de ser necesaria-

[107] Sobre el conocimiento de las realidades simples, cf. *infra*, IX 10, 1051b17-52a4. También, *De An.* III 6, 430a26, b26-7.

[108] La forma como principio unificador de los elementos del compuesto *no puede ser ella misma* ni un elemento ni algo compuesto de elementos: si fuera un elemento, habría de buscarse otro principio que lo unificara con los demás elementos del compuesto, y así *ad infinitum* (1041b20-22); si fuera compuesta de elementos, el razonamiento sería el mismo y se caería igualmente en un proceso infinito (1041b22-25).

mente o un elemento o algo compuesto de elementos, si es elemento, valdrá de nuevo el mismo razonamiento (en efecto, la carne estará compuesta de ese algo y de fuego y tierra, y, además, de otro algo, conque se cae en un proceso infinito): si, por el contrario, es compuesto de elementos, evidentemente no constará de uno solo (si así fuera se identificaría con él), sino de varios, de modo que acerca de él repetiremos el mismo razonamiento que acerca de la carne o la sílaba. Parecería, pues, que se trata de algo, y que no es un elemento, y que es la causa de que esto sea carne y esto sea una sílaba, y lo mismo en los demás casos. Pues bien, esto es la entidad de cada cosa (ya que esto es la causa primera de su ser). Y puesto que algunas cosas no son entidades y, por su parte, las que son entidades están constituidas según la naturaleza y por naturaleza, parecería que la entidad es esta naturaleza que no es elemento, sino principio. Elemento es, por su parte, aquello en que la cosa se descompone y que es inmanente en ella como materia, por ejemplo, de la sílaba, la «a» y la «b».

LIBRO OCTAVO (H)

CAPÍTULO PRIMERO

⟨RESUMEN DEL LIBRO VII. LA MATERIA Y EL CAMBIO⟩[1]

Conviene recapitular a partir de lo dicho, y tras resumir lo más importante, alcanzar un resultado final.

Ha quedado dicho que se trata de investigar las causas, los principios y los elementos de las entidades. Por otra parte, hay entidades que son reconocidas unánimemente por todos, mientras que acerca de otras algunos propusieron opiniones particulares. Son unánimemente aceptadas las entidades naturales como el fuego, la tierra, el agua, el aire y el resto de los cuerpos simples; además, las plantas y sus partes, y los animales y las partes de los animales y, por último, el firmamento y las

[1] En este capítulo, como expresamente se señala en sus dos primeras líneas, se nos ofrece una recapitulación de las tesis fundamentales alcanzadas en el libro anterior. En la última parte (1042a24-final) se insiste en la pertinencia de considerar *entidad* a la materia, puesto que ésta es *sujeto* y condición de todo cambio, y el ser sujeto constituye un rasgo característico de la entidad.

partes del firmamento. Particularmente, algunos opinan que son entidades las Formas y las Realidades Matemáticas[2].

Por otra parte, de los razonamientos propuestos se deduce que son entidades, en otro sentido, la esencia y el sujeto[3]. Además, y desde otro punto de vista, el género es entidad en mayor grado que las especies, y el universal en mayor grado que las cosas singulares. Por lo demás, las Ideas están muy cerca del universal y del género (en efecto, se consideran entidades por la misma razón)[4]. Y puesto que la esencia es entidad y su enunciado es la definición, por eso hemos hecho precisiones acerca de la definición y acerca de lo que es por sí[5]. Y puesto que la definición es un enunciado, y el enunciado, a su vez, tiene partes, resultó necesario tratar también de las partes, cuáles son partes de la entidad y cuáles no, y si éstas son también partes del enunciado[6]. Además, ni el universal ni el género son entidad[7]. En cuanto a las Ideas y a las Realidades Matemáticas, las someteremos a investigación posteriormente[8], puesto que algunos afirman de ellas que existen aparte de las entidades sensibles.

Pasemos ahora a las entidades aceptadas unánimemente. Éstas son las sensibles. Y las entidades sensibles tienen todas materia. Y entidad es el sujeto: en cierto sentido, la materia (y llamo materia a aquello que en acto no es algo determinado, pero en potencia es algo determinado); en otro sentido, la forma y la estructura que, siendo algo determinado, es separable

---

[2] Cf. *supra*. VII 2.

[3] Cf. *supra*. VII 3, 1028b33-36.

[4] «Por la misma razón», es decir, porque las consideran como algo uno e idéntico por encima de la pluralidad de las cosas singulares.

[5] Cf. *supra*, VII 4-6, 12 y 15.

[6] Cf. *supra*, VII 10-11.

[7] Cf. *supra*, VII 13 y 16, 1040b6-final.

[8] Referencia a los dos últimos libros, XIII y XIV, de la *Metafísica*.

en la definición[9]; en tercer lugar, en fin, el compuesto de ellas. Solamente de éste hay generación y corrupción, y sólo él es separado en sentido absoluto. En efecto, de las entidades entendidas como forma, unas son separadas[10] y otras no.

Por otra parte, es evidente que también la materia es entidad. Efectivamente, en todos los cambios opuestos hay algo que es sujeto de los cambios: así, en el cambio de lugar ⟨el sujeto es⟩ lo que ahora está aquí y luego allá; en el aumento, lo que ahora es de tal tamaño y luego mayor o menor, y en la alteración, lo que ahora está sano y después enfermo; y en el cambio entitativo, igualmente, lo que ahora se genera y poste- 1042b
riormente se destruye, y que ahora es sustrato en tanto que algo determinado y posteriormente en tanto que afectado por una privación. Y todos los otros cambios acompañan a éste, mientras que éste acompaña solamente a uno o dos de los otros. Pues si algo tiene materia para el movimiento local, no por ello la tiene necesariamente para la generación y la corrupción. Por lo demás, qué diferencia hay entre generación absoluta y no absoluta, está dicho en la *Física*[11].

[9] Respecto a las entidades *materiales*, es posible separar conceptualmente la forma de la materia, de modo que la definición incluya solamente las partes de la forma, prescindiendo de las partes materiales del compuesto. Cf. *supra*, VII 11.

[10] De las formas («de las entidades entendidas como forma»), algunas poseen existencia subsistente al margen de toda materia. Hay, pues, entidades *inmateriales*, como el Nous o Entendimiento.

[11] Cf. *Física* V 1, y *De gen. et corr.* I 2, 317a17-31.

CAPÍTULO SEGUNDO

⟨LAS DIFERENCIAS Y LA FORMA COMO ACTO EN LAS REALIDADES SENSIBLES⟩ [12]

Puesto que la entidad en el sentido de sujeto y de materia es unánimemente aceptada, y ésta es la que está en potencia, nos resta decir qué es la entidad de las cosas sensibles entendida como acto. Ciertamente, Demócrito parece haber opinado que hay tres diferencias (pues opina que el sustrato corpóreo, la materia, es uno y el mismo, pero se diferencia, o bien por la *conformación*, que es la figura, o bien por el *giro*, que es la posición, o bien por el *contacto*, que es el orden) [13]. Sin embargo, parece que las diferencias son muchas: así, de algunas cosas se dice ⟨que son esto o lo otro⟩ por la composición de la materia, por ejemplo, las que resultan de una mezcla, como el aguamiel; otras, como un haz, porque se unen con ataduras; otras con cola, como un libro; otras con clavos, como un cofre, y otras con más de uno de estos tipos de unión. De otras ⟨se dice que son esto o lo otro⟩ por su posición, como el umbral y el

---

[12] Tras haberse ocupado en el capítulo anterior de la *ousía* o entidad entendida como materia, en este capítulo pasa Aristóteles a la *ousía* como forma que es caracterizada, a su vez, como *acto*. I) En la primera parte del capítulo 1042b9-1043a4), al hilo de una crítica a Demócrito, Aristóteles señala que *son muchas las diferencias* por las cuales se determina el ser de aquellas realidades sensibles *que no son entidades naturales*. II) A continuación (1043a4-final), se señala que entre tales realidades sensibles que no son entidades naturales y las entidades naturales mismas existe *analogía estructural:* en uno y otro caso hay un elemento material, hay un *elemento formal que es acto* (las diferencias sensibles en un caso, la forma propiamente dicha en el otro) y hay, en fin, el compuesto de ambos elementos. De acuerdo con esta triple perspectiva conviene distinguir *tres modos de definición*.

[13] Cf. *supra*, I 4, 985b10-19.

dintel (éstos se diferencian, en efecto, por estar situados de cierto modo), otras por el tiempo, como la cena y el almuerzo, y otras por el lugar, como los vientos. Otras, en fin, por las afecciones propias de lo sensible como dureza y blandura, densidad y rareza, sequedad y humedad, y las hay que difieren en algunas de estas cualidades y otras en todas. Y, en general, difieren por exceso y por defecto de ellas.

De esto se deduce con claridad que también 'es' se dice en otros tantos sentidos. En efecto, algo es umbral por estar puesto de tal modo, y 'ser' significa en este caso «estar puesto de tal modo», y 'ser hielo' significa «estar condensado de tal modo». El *ser* de algunas cosas se delimitará, incluso, por todas estas diferencias, porque las partes de la cosa están mezcladas, o bien fundidas, o bien atadas, o bien condensadas, o bien afectadas por otras diferencias, como ocurre con una mano o un pie [14].

Así pues, han de captarse los géneros correspondientes a las diferencias (pues éstas son principios del ser), por ejemplo, las que se diferencian por el más y el menos, o bien por la densidad y la rareza, y por los demás opuestos de este tipo, puesto que todos estos consisten en exceso y defecto. Y las diferencias en figura, lisura y rugosidad, todas ellas se reducen a rectitud y curvatura. Y en otros casos el «ser» consistirá en estar mezclado y el no-ser consistirá en lo opuesto. 1043a

De esto se deduce con evidencia que, puesto que la entidad es causa del ser de cada cosa, ha de buscarse en estas diferencias cuál es la causa del ser de cada una de estas cosas. Ciertamente, ninguna de estas diferencias —ni siquiera en unión con

---

[14] En este párrafo aparecen tres tipos de realidades sensibles *que no son propiamente entidades naturales*, a las cuales viene refiriéndose Aristóteles: realidades *artificiales* (como el dintel y el umbral), *estados* de las sustancias naturales (como el hielo) y *partes* de seres naturales orgánicos (como el pie o la mano). Cf. Ross, II, 229.

el sustrato— es entidad, pero no es menos cierto que son, en cada caso, lo análogo ⟨de la entidad⟩: así como en las entidades lo que se predica de la materia es el acto mismo, así también en las demás definiciones ⟨las diferencias⟩ lo son en mayor grado [15]. Por ejemplo, para definir un umbral diríamos que es un leño o una piedra colocados de tal modo, y que una casa es un conjunto de ladrillos y maderas colocados de tal modo (o en algunos casos añadiríamos, además, *aquello para lo cual*), y que el hielo es agua solidificada o condensada de tal modo. Un acorde, a su vez, se definiría como tal mezcla de agudo y grave. Y del mismo modo en los demás casos.

De todo esto de deduce con evidencia que el acto y la forma son distintos cuando se trata de materias distintas. La actualización de unas materias es composición, la de otras es mezcla, y la de otras es alguna otra de las diferencias señaladas. Por eso, quienes definen qué es una casa diciendo que es piedras, ladrillos y maderas, definen la casa en potencia (pues estas cosas son materia), mientras que quienes dicen que es un refugio protector de bienes y cuerpos, o alguna otra cosa de este tipo, enuncian el acto; en fin, quienes juntan lo uno y lo otro definen la entidad en su tercera acepción, la que se compone de aquéllas (en efecto, la definición por diferencias parece corresponder a la forma y al acto, mientras que la definición por los componentes parece corresponder, más bien, a la materia.

Por lo demás, las definiciones que aceptaba Arquitas eran del mismo tipo [16]. Abarcan, en efecto, ambas cosas conjunta-

[15] «⟨Las diferencias⟩ lo son en mayor grado», es decir: conforme a la analogía establecida, las diferencias señaladas son equiparables al acto, a la forma, con más razón que el elemento material (afectado por ellas) y que el objeto mismo (compuesto).

[16] Arquitas, pitagórico contemporáneo de Platón, de cuya teoría de la definición no sabemos más que lo que aquí dice Aristóteles. Sobre Arquitas, cf. DK 47 (I, 421-39).

mente. Por ejemplo, ¿qué es el buen tiempo? Quietud en una masa de aire. ¿Qué es bonanza? Calma del mar. El sujeto en cuanto materia es, pues, el mar, y el acto y la forma es la calma.

Así pues, de lo dicho se deduce con evidencia qué es y cómo es la entidad sensible: la una como materia, la otra como forma y acto; la tercera, a su vez, la compuesta por éstas.

CAPÍTULO TERCERO

(LA FORMA NO ES UN ELEMENTO MATERIAL DEL COMPUESTO. LA UNIDAD DE LA FORMA COMO ACTO PERFECTO)[17]

Conviene no ignorar que a veces no resulta claro si el nombre significa la entidad compuesta, o bien el acto y la forma; por ejemplo, si 'casa' es un signo que se refiere al conjunto «abrigo compuesto de ladrillos y piedras colocados de tal modo», o bien al acto y la forma «abrigo»; y si 'línea' significa «díada en longitud», o bien «díada», y si 'animal' significa «alma en un cuerpo» o «alma», ya que ésta es entidad y acto de cierto tipo de cuerpo. 'Animal' podría referirse a lo uno y lo otro, en cuyo caso se diría no con un solo significado,

---

[17] En este capítulo se añaden *matizaciones ulteriores acerca de la forma* en los compuestos materiales. I) Aristóteles comienza (1043a29-b4) llamando la atención sobre la circunstancia de que a veces nos referimos tanto al compuesto como a la forma con el mismo término. II) A continuación (1043b4-23) insiste en que la forma ni es un elemento material del compuesto ni se compone, a su vez, de elementos materiales, razón por la cual no se genera (componiéndose) ni se destruye (descomponiéndose). III) Por último, Aristóteles se refiere al tipo de unidad que corresponde a la forma, a los constitutivos en que se despliega su definición: no es una unidad de mera agregación de partes, sino la que corresponde a la actualización plena, al acto perfecto *(entelécheia)*.

sino por referencia a algo uno [18]. Ahora bien, esto tiene su importancia en relación con algún otro asunto [19], pero no la tiene en relación con el estudio de la entidad sensible, ya que la
1043b esencia corresponde a la forma y al acto. En efecto, el alma y aquello en que consiste ser-alma son lo mismo, pero no son lo mismo el hombre y aquello en que consiste ser-hombre, a no ser que se llame hombre al alma. Así pues, en cierto modo son lo mismo y en cierto modo no.

Por otra parte, si se considera adecuadamente el asunto, no parece que la sílaba se componga de las letras y de su unión, ni que una casa sea los ladrillos y la unión de éstos. Y con razón, pues la composición y la mezcla no son compuestos de aquellos elementos de los que hay composición y mezcla [20]. E igualmente tampoco en ninguno de los demás casos: así, si el dintel es tal por su posición, la posición no proviene del dintel, sino más bien éste de aquélla. Y tampoco el hombre es animal y bípedo, sino que ha de haber algo aparte de estas cosas (si estas cosas son materia), algo que ni es elemento ni deriva de elemento alguno, sino que es la entidad. Por prescindir de ella, hablan exclusivamente de la materia: en efecto, si aquello es causa del ser y se identifica con la entidad, no podrán hablar de la entidad misma. (Y ésta es, necesariamente, o bien eterna, o bien corruptible sin corromperse y generada sin proceso de generación. En otro lugar se ha demostrado y puesto de manifiesto [21] que nadie produce ni engendra la forma, sino que se pro-

---

[18] La unidad de los dos significados es la unidad que les presta su referencia a un mismo término que, en este caso, es *la vida sensitiva*. Sobre la unidad *pròs hén*, cf. *supra*, IV 2, 1003a33 ss., y n. 6.

[19] ALEJANDRO comenta: «Y dice que 'esto tiene su importancia en relación con algún otro asunto', es decir, *en los encuentros dialécticos* proporciona ventaja el saber si la palabra expresa o no el compuesto...» (551, 29-32).

[20] Cf. *supra*, VII 17, esp. 1041b11 ss.

[21] *Supra*, VII 8, y también *De gen. et corr.* I 4.

duce esta cosa singular, y se genera el compuesto de materia y forma. Por lo demás, no está claro si las entidades de las cosas corruptibles son separables. Sólo está claro que ello no es posible en el caso de algunas, de todas aquellas que no pueden existir aparte de las cosas singulares, por ejemplo, una casa o un utensilio. Y, desde luego, con toda seguridad no son entidades ni estas cosas ni ninguna de las que no están constituidas naturalmente, puesto que cabría establecer que en el ámbito de las cosas corruptibles entidad es solamente la naturaleza.)

Así pues, la aporía que planteaban los seguidores de Antístenes y otros ignorantes del mismo tipo viene, en cierto modo, al caso: que el *qué-es* no puede definirse (pues la definición es un enunciado largo), si bien es posible mostrar a qué se parece una cosa: por ejemplo, de la plata no ⟨se puede decir⟩ qué es, pero sí que es parecida al estaño. Luego hay un tipo de entidad de la cual puede haber definición y enunciado: la compuesta, sea sensible o inteligible. No la hay, sin embargo, de sus elementos primeros, ya que el enunciado expresa «algo de algo», y lo primero ha de darse como materia y lo segundo como forma[22].

Es también evidente que si las entidades son números en algún sentido, lo son de esta manera y no, según dicen algunos[23],

[22] La objeción de Antístenes contra la posibilidad de las definiciones es que éstas son complejas («enunciados largos»), mientras que la esencia es simple y, por tanto, no puede descomponerse en una definición. Si la esencia fuera compleja, su definición se compondría, a su vez, de elementos simples que ya no serían susceptibles de definición. De aquí precisamente arranca la solución aristotélica a la aporía: hay definición de las entidades compuestas, «pero no la hay de sus elementos primeros». Respecto de la articulación de los elementos o partes de la definición, Aristóteles señala que el género (en tanto que determinable) funciona a modo de materia, mientras que las diferencias (en tanto que determinantes) funcionan como forma respecto de aquél. Cf. *supra*, V 28, 1024b8-9 y VII 12, 1038a6-8.

[23] Referencia a Pitagóricos y Platónicos. Del asunto se ocupará Aristóteles posteriormente, en XIII 6-7.

como un agregado de mónadas. La definición, en efecto, es un tipo de número, puesto que ella es también divisible en ⟨elementos⟩ indivisibles (desde luego, los enunciados no son ilimitados), y el número está constituido de esta misma manera. Y del mismo modo que si a un número se le quita o se le añade alguno de los elementos de que tal número se compone, ya no es el mismo número, sino otro, aunque se le quite o añada lo más mínimo, así tampoco la definición ni la esencia serán lo mismo si se les quita o añade algo. Y en cuanto al número, debe ser algo en virtud de lo cual es uno, algo que no son capaces de explicar, en virtud de qué es uno, si es que es uno realmente (pues o bien no es tal, sino que es como un montón, o, si lo es, ha de explicarse qué es lo que produce algo uno a partir de muchos). Y la definición es una, pero son igualmente incapaces de explicarlo, lo cual es lógico que les suceda, puesto que la razón es la misma, y la entidad es una de este modo y no como una mónada o un punto, tal como algunos pretenden, sino que cada entidad es acto perfecto y naturaleza determinada. Y así como el número no admite el más y el menos, así tampoco lo admite la entidad en tanto que forma, sino, si acaso, la unida a la materia[24].

---

[24] «... tampoco lo admite la entidad en tanto que forma, sino, si acaso, la unida a la materia»: *oud' hë katà tò eidos ousía, all' eíper, hē metà tês hýlēs.* La *ousía* en tanto que forma, la forma como tal, no admite «el más y el menos»: nada puede quitársele a añadírsele sin que deje de ser ella misma. Este no admitir grados es un rasgo propio de la *ousía*, según afirma y explica Aristóteles en *Cat.* 3b33-4a9. No deja de resultar sorprendente que Aristóteles admita aquí la posibilidad de que la forma admita el más y el menos «cuando se da unida a la materia». Las explicaciones al respecto que ofrece Alejandro, de una parte, y Aquino y Fonseca, de otra, resultan poco convincentes. Pienso que el sentido de la frase es el siguiente: *en el caso de que (eíper)* hubiera que hablar de «más y menos» en relación con la entidad, habría que hacerlo respecto de la entidad sensible, *bien entendido que tales cambios afectarían a las partes materiales del compuesto* y no a la forma en cuanto tal; a ésta sólo le serían atribuibles accidentalmente, es decir, *en tanto que* unida a la materia. (Siguiendo a L. Robin, TRICOT (II, 467, n. 4) apunta hacia esta interpretación.)

Así pues, con estas indicaciones quede precisado lo concerniente a la generación y corrupción de las llamadas entidades —en qué sentido pueden darse y en qué sentido son imposibles—, y también lo concerniente a su reducción a números.

CAPÍTULO CUARTO

(LAS CAUSAS EN LAS ENTIDADES Y ACONTECIMIENTOS SENSIBLES)[25]

Acerca de la entidad material conviene no pasar por alto que, si bien todas las cosas proceden del mismo elemento primero, o de los mismos elementos primeros[26], y si bien lo que se genera tiene la misma materia como principio, igualmente hay una materia propia de cada cosa, por ejemplo, de la flema

---

Esta interpretación es perfectamente aceptable de acuerdo con el texto trasmitido. Con todo, me permito conjeturar otra lectura, con *hêi* en lugar de *hē: all'cíper, hêi metà tês hýlês*, «si acaso, *en tanto que* unida a la materia» (es decir, *no en tanto que* forma, no por sí, sino accidentalmente).

[25] Aristóteles pasa a ofrecer ulteriores precisiones acerca de las causas en el ámbito de las realidades materiales, concediendo una atención especial a la *materia*. Las observaciones fundamentales que se ofrecen son las siguientes: 1) en el caso de las *entidades generables y corruptibles* conviene distinguir su principio material *último* común (materia primera, cuatro elementos) y su *materia propia* (próxima); 2) *las entidades eternas* (astros y esferas celestes) solamente tienen la materia correspondiente al movimiento *local* 1044b6-8); 3) las realidades sensibles *que no son entidades* (accidentes, acontecimientos) no tienen materia: *la entidad* a la cual afectan *es su sustrato* (1044b8-10); 4) en general, y puesto que las causas son cuatro y no solamente la materia, conviene aducir, en cada caso, *todas las causas que nos sea posible establecer*.

[26] «Del mismo elemento primero, o de los mismos elementos primeros». La cláusula inicial se refiere a la materia primera, la segunda a los cuatro elementos (ALEJANDRO, 556, 6-8).

⟨son materia primera⟩ las cosas dulces y grasas, y de la bilis las amargas o algunas otras. Pero seguramente una y otra proceden de lo mismo. Resulta, en efecto, que hay muchas materias para lo mismo cuando una es materia de otra, por ejemplo, dado que lo graso proviene de lo dulce, la flema proviene de lo graso y de lo dulce, pero proviene también de la bilis, al descomponerse la bilis en la materia primera. Y es que algo procede de otra cosa de dos maneras, o bien directamente, o bien porque esta otra cosa se descompone convirtiéndose en principio ⟨de que aquélla procede⟩.

Es posible que, siendo una la materia, se produzcan cosas distintas por obra de la causa que produce el movimiento, por ejemplo, de madera ⟨se puede hacer⟩ lo mismo un cofre que una cama. En algunos casos, sin embargo, la materia es necesariamente distinta para cosas que son distintas, por ejemplo, una sierra no se haría de madera, y ello no depende de la causa que produce el movimiento, pues ésta no haría una sierra de lana o de madera. Así pues, si puede hacerse lo mismo con materia distinta, entonces el arte —es decir, el principio que actúa produciendo el movimiento— es, evidentemente, el mismo. Y es que si fueran distintos tanto la materia como el agente que produce el movimiento, también ⟨sería distinto⟩ lo producido.

Cuando se trata de encontrar la causa, puesto que las causas se denominan tales en varios sentidos, hay que indicar todas las causas posibles. Por ejemplo, ¿cuál es la causa material del hombre? ¿Acaso los menstruos? Y ¿cuál es su causa productora del movimiento? ¿Acaso el esperma? Y ¿cuál es su causa en cuanto forma? La esencia. Y ¿cuál lo es en el sentido de *aquello para lo cual?* El fin. Por lo demás, seguramente es-
1044b tos dos últimos son lo mismo[27]. Y, por otra parte, han de indi-

[27] En las generaciones naturales, la forma *(eîdos)* y el fin *(télos*, la plenitud a que se tiende) se identifican (cf. también *De gen. et corr.* II 335b6): la

carse las causas más próximas. ¿Cuál es la materia? No fuego o tierra, sino la propia.

Para proceder correctamente respecto de las entidades naturales y sometidas a generación, ha de procederse de este modo, supuesto que son tales y tantas las causas, y supuesto que hay que conocer las causas. No obstante, el modo de discurrir respecto de las entidades naturales, pero eternas, es distinto, ya que seguramente algunas de ellas no tienen materia o, al menos, no la tienen de este tipo, sino solamente la correspondiente al movimiento local.

Aquellas cosas que son naturales, pero no son entidades, tampoco tienen materia, sino que su sujeto es la entidad. Por ejemplo, ¿cuál es la causa del eclipse, cuál es su materia? No la hay, más bien es la luna el sujeto afectado. ¿Y cuál es la causa en cuanto produce el movimiento y elimina la luz? La tierra. *Aquello para lo cual*, seguramente, no lo hay. Y, a su vez, la causa en cuanto forma es lo que expresa la definición de eclipse, si bien no quedará claro a no ser que la definición se acompañe de la causa. Por ejemplo, ¿qué es un eclipse? «Privación de luz». Pero si se añade «producida por la tierra al interponerse», ésta será la definición acompañada de la causa. Del sueño no está claro cuál es el sujeto primero afectado por él. ¿Acaso el animal? Desde luego, pero ¿en qué órgano, y cuál es el órgano primeramente afectado? El corazón o algún otro. Además, ¿quién produce la afección? Además, ¿cuál es la afección, la de aquel órgano y no la de todo el animal? ¿Tal tipo de inmovilidad? Sí, pero ¿por qué afección del órgano primero se produce ésta?

---

generación no tiene otra finalidad que la actualización misma de la forma específica. Se trata, seguramente, de la expresión más cabal de la *teleología inmanente* característica del pensamiento aristotélico. Cf. *supra*, V 4, 1015a11 y n. 16.

CAPÍTULO QUINTO

⟨LA MATERIA Y LOS CONTRARIOS. LA GENERACIÓN⟩ [28]

Puesto que algunas cosas existen y no existen sin procesos de generación y de corrupción, como los puntos —si es que existen— y, en general, las formas [29] (pues no se genera lo blanco, sino la madera blanca, dado que todo lo que se genera procede de algo y llega a ser algo), no todos los contrarios pueden generarse unos a partir de otros, sino que el «hombre blanco» proviene del «hombre negro» de distinta manera que lo «blanco» proviene de lo «negro». Y tampoco tienen materia todas las cosas, sino aquellas que se generan y cambian las unas en las otras. Por el contrario, las que existen y no existen sin cambiar, ésas no tienen materia.

Por otra parte, se nos plantea el problema de en qué disposición se halla la materia de cada cosa respecto de los contrarios. Por ejemplo, si el cuerpo es en potencia sano, y lo contrario de la salud es la enfermedad, ¿es, acaso, en potencia lo uno y lo otro? Y el agua, ¿es en potencia vino y vinagre? O, más bien, ¿es materia de uno ⟨de los contrarios⟩ en cuanto que éste es un estado y una forma, y es materia del otro en cuanto que éste es privación y corrupción contraria a la naturaleza? [30].

---

[28] Podemos distinguir dos partes en este capítulo. I) Aristóteles comienza señalando que no todas las realidades vienen a la existencia por un proceso de generación, y que solamente tienen materia las que vienen a la existencia mediante generación (1044b21-29). II) Posteriormente se refiere a la relación de la materia respecto de los contrarios, del positivo *(forma)* y del negativo *(privación)* (1044b29-final).

[29] Cf. *supra*, VII 15, 1039b26 y VIII 3, 1043b15-16.

[30] ALEJANDRO comenta: «Es decir, el cuerpo es materia de la salud en tanto que ésta es un estado y una forma, y es ⟨materia⟩ de la enfermedad en tanto

Es también un problema por qué el vino no es materia del vinagre, ni es vinagre en potencia (a pesar de que de él procede el vinagre), ni tampoco el viviente es cadáver en potencia. No es así, sino que las corrupciones son accidentales[31]: la materia misma del viviente, al corromperse éste, es materia y potencia del cadáver, y el agua lo es del vinagre. Éstos provienen, en efecto, de aquéllos como la noche del día. Y todas las cosas que cambian de este modo, las unas en las otras, han de convertirse en la materia[32]: así, si un viviente proviene de un cadáver, éste ⟨ha de convertirse⟩ primeramente en la materia y, de este modo, se generará a continuación el viviente. Y el vinagre ⟨ha de convertirse⟩ en agua y, de este modo, se generará a continuación el vino.

---

que ésta es privación y corrupción contraria a la naturaleza. E igualmente, el agua es materia del vino en tanto que éste es forma, y del vinagre en tanto que éste es privación» (559. 35-38).

[31] «Sino que *las corrupciones* son accidentales»: el proceso que va del vino al vinagre (en el ejemplo propuesto) puede considerarse como *corrupción*, es decir, como *degeneración* de aquél, y el vinagre como *privación* del vino, en cuanto que una forma «menos noble» (vinagre) sustituye a otra «más noble» (vino) (cf. ALEJANDRO, 560, 4-15 y *nota anterior*; FONSECA, III, 491, *expl. ad loc.*). Pero tal generación del vinagre *no procede del vino en cuanto tal*, sino del agua (el vino deviene agua y ésta deviene vinagre); del vino sólo procede *accidentalmente*, en cuanto que proviene del agua, que es también materia del vino. De ahí que Aristóteles califique a la generación del vinagre como *corrupción accidental* (del vino, se entiende). Cf. también las explicaciones de Ross al pasaje (II, 236-7).

[32] La materia es aquí los cuatro elementos.

CAPÍTULO SEXTO

⟨LA UNIDAD DE LA DEFINICIÓN⟩[33]

Respecto del problema mencionado[34] sobre las definiciones y los números: ¿cuál es la causa de su unidad? En efecto, todas las cosas que tienen una pluralidad de partes cuyo conjunto no es como un montón, sino que el todo es distinto de las partes, tienen una causa ⟨de su unidad⟩: en algunos cuerpos, la causa de su unidad es el contacto, en otros la pringosidad o cualquier otra afección de este tipo. Pero la definición constituye un enunciado que es uno, no porque las partes estén juntas como la *Ilíada*, sino porque es ⟨definición⟩ de algo que es uno. ¿Qué es, por tanto, lo que hace que el hombre sea uno, por qué es uno y no una pluralidad, por ejemplo, «animal» y «bípedo», y más aún si existen, como algunos dicen, un Animal Mismo y Bípedo Mismo? ¿Por qué, entonces, el Hombre no se identifica con aquellas «Realidades Mismas», sino que resulta que los hombres existen en tanto que participan, no del Hombre ni de una sola Idea, sino de dos, Animal y Bípedo, de

[33] En este capítulo se retoma la cuestión, ya anteriormente suscitada (VII 12 y VIII 3), de *la unidad de la definición*. La definición es una, se dice desde el principio, porque *la cosa definida es una* (1045b13-14). A lo largo del capítulo: I) Aristóteles *critica al platonismo por su incapacidad para explicar la unidad*, incapacidad resultante de separar los géneros e Ideas, recurriendo después a la oscura noción de participación. II) Aristóteles, por su parte, propone la siguiente doctrina: a) la unidad de lo compuesto (entidades sensibles, definiciones) ha de entenderse en términos de *materia y forma, potencia y acto* (en las definiciones el género es materia y potencia, la diferencia es forma y acto); b) aparte de *la naturaleza misma de estos coprincipios*, no hay, en el caso de las generaciones, otra causa de la unidad que la causa eficiente o productora; c) las cosas que carecen de materia poseen unidad *inmediatamente*.

[34] Cf. *supra*, VII 12, y VIII 3, 1044a2-6.

modo que, en general, el Hombre no sería algo uno, sino una pluralidad: Animal y Bípedo?

Los que proceden así, con el modo en que acostumbran a definir y enunciar[35], es evidente que no pueden responder y resolver esta dificultad. Pero si, como nosotros decimos, lo uno es materia y lo otro forma, y lo uno es en potencia y lo otro en acto, lo preguntado dejará de aparecer como un problema. De hecho, se trata de la misma aporía que si la definición de 'vestido' fuera «bronce redondo», en cuyo caso aquella palabra significaría este enunciado y, por tanto, lo preguntado sería cuál es la causa de que lo redondo y el bronce sean algo uno. Ahora bien, esto no parece que sea en absoluto un problema: ⟨son algo uno⟩ porque aquello es materia y esto es forma. Pues, en el caso de las cosas que se generan, ¿qué causa hay, excepto la productora, de que lo que es en potencia sea en acto? No hay, desde luego, ninguna otra causa de que la esfera en potencia sea esfera en acto, sino que precisamente en eso consiste la esencia de la una y de la otra[36].

Por lo demás, hay una materia inteligible y una materia sensible[37], y en la definición siempre lo uno es materia y lo otro es acto, por ejemplo, el círculo es una «figura plana».

---

[35] Referencia crítica al método platónico de división en busca de la definición. (Cf. las indicaciones de TRICOT, II, 475, n. 1.)

[36] «En eso consiste la esencia de la una y de la otra»: *tout' ên tò tí ên eînai hekatérōi*. Creemos que Aristóteles se refiere a la materia y a la forma: a aquélla le corresponde ser actualizada por la forma, y a ésta le corresponde la actualización de aquélla. (Así lo interpreta FONSECA, III, 505, *expl. ad loc.*, y, entre los contemporáneos, BONITZ (375), al cual siguen ROSS (II, 238), REALE (II, 36, n. 6), etc. Por el contrario, Alejandro refiere el *hekatérōi* al hombre y a la esfera propuestos como ejemplos.)

[37] «Materia inteligible»: se refiere al *género*, considerado por Aristóteles como materia en las definiciones (véase también: *supra*, V 24, 1023b1-2, y 28, 1024b4. Para otro sentido de la expresión «materia inteligible», cf. *supra*, VII 10, 1036a9, y n. 61).

Pero aquellas cosas que no tienen materia, ni inteligible ni sensible, cada una de ellas es inmediatamente algo que, ello mismo,
1045b *es uno* y también algo que, ello mismo, *es:* el *esto,* la cantidad, la cualidad, y por eso en las definiciones no se incluye ni «que es» ni «que es uno»; y la esencia es inmediatamente algo uno y algo que es, y por eso ninguna de tales cosas tiene una causa distinta por la cual es algo uno y es algo que es, lo cual no quiere decir ni que estén comprendidas en «lo que *es*» y lo *«uno»* como géneros, ni que éstos existan separados de las cosas particulares[38].

A causa de este problema, unos hablan de «participación», y luego no encuentran solución al problema de cuál es la causa de la participación y qué es participar; otros hablan de «coexistencia» [del alma], como Licofrón[39], que dice que la ciencia es la coexistencia del saber con el alma; otros dicen que vivir es la «composición o «ligadura» del alma con el cuerpo. Ahora bien, este mismo modo de hablar habría de aplicarse a todas las cosas. Y es que también «sanar» sería la «coexistencia» o «composición» o «ligadura» de un alma y de la salud, y que el bronce sea un triángulo sería la «composición» de bronce y

---

[38] En este párrafo se enuncian las principales tesis ontológicas de Aristóteles acerca de las nociones de *tò òn* («algo que es») y *tò hén* («uno»), y su relación con las categorías: a) tales nociones *no son géneros,* son trans-genéricas (transcendentales), siendo las categorías los géneros supremos de lo real; b) las categorías *carecen de materia;* carecen, en efecto, de género, puesto que ellas son los géneros supremos, lo cual significa que «algo que *es*» *(tò òn)* y «uno» *(tò hén)* se hallan divididos *inmediatamente (euthýs)* en la multiplicidad de las categorías, de modo que cada una de éstas es *inmediatamente (euthýs)* algo que es y algo uno; c) el carácter transgenérico de estas nociones no supone (contra cualquier intento de platonización) que se den separadas de las realidades singulares. Cf. *supra,* IV 1-2. En 1004a5 aparece el término *euthýs* (inmediatamente) en un contexto paralelo a éste.

[39] Sofista, discípulo de Gorgias, citado por Aristóteles en otros lugares. Cf. DK 83 (II, 303-8).

triángulo, y ser blanco, la «composición» de superficie y blancura. La causa de su error consiste en que buscan, a la vez, algo que una la potencia y el acto, y que marque la diferencia entre ellos. Pero, como se ha dicho, la materia última[40] y la forma son uno y lo mismo, aquello en potencia y esto en acto, y, por consiguiente, buscar cuál es la causa de que algo sea uno es lo mismo que buscar la causa de algo que es uno. Y es que cada cosa es algo uno, y lo que está en potencia y lo que está en acto son, en cierto modo, uno, de modo que no hay otra causa, excepto la que hace moverse de la potencia al acto. Por el contrario, las cosas que no tienen materia, todas ellas son algo uno, elle mismo, en sentido absoluto.

---

[40] «Como se ha dicho»: cf. *supra*, 1045a22-23. «La materia última y la forma son uno y lo mismo»: la materia «última» ha de entenderse, obviamente, no como la materia primera indeterminada, sino como la materia *próxima* y propia de cada entidad.

LIBRO NOVENO (Θ)

Capítulo primero

⟨SENTIDOS FUNDAMENTALES DEL TÉRMINO 'POTENCIA'⟩ [1]

Ya hemos hablado acerca de *lo que es* en sentido primero, y a lo cual se remiten todas las otras categorías de lo que es: la entidad. En efecto, en virtud de la noción de entidad se dice que *son* las demás cosas, la cantidad, la cualidad, y las demás que se dicen de este modo, ya que todas ellas incluyen la noción de entidad, como dijimos en las explicaciones prece-

[1] Este libro noveno de la *Metafísica* está, todo él, dedicado al estudio de la potencia y el acto. (En nuestra versión distinguimos los términos *entelécheia* y *enérgeia*, ambos opuestos a *dýnamis* (potencia), traduciendo el primero como «actualización plena», o bien, «realización plena», y reservando para el segundo las palabras «acto» y «actividad».)

En el capítulo primero, Aristóteles expone los distintos sentidos de los términos *dýnamis* (potencia, capacidad) y *adynamía* (impotencia, incapacidad). A la explicación de las acepciones de estos términos está también dedicado el cap. 12 del libro V, al cual remitimos globalmente. (Sobre la fórmula, recurrente en el texto, «o ⟨ello mismo, pero⟩ *en tanto que otro*», cf. *supra*, V 12, n. 49.)

dentes[2]. Pero, puesto que «lo que es» se dice, de una parte, el *qué*[3], o la cualidad, o la cantidad, y de otra parte, se dice según la potencia y la realización, según la ejecución, hagamos también algunas precisiones acerca de la potencia y la realización, comenzando por la potencia que se denomina tal en su sentido primero, si bien ésta no es muy útil para lo que ahora pretende-
1046a mos. Y es que la potencia y el acto van más allá de sus significados relacionados exclusivamente con el movimiento. En todo caso, tras hablar de ella, aclararemos también sus otros significados al hilo de las matizaciones que hagamos acerca del acto[4].

⟨*1*⟩ Ya hemos precisado en otro lugar[5] que «potencia» y «ser potente» se dicen en muchos sentidos. De éstos, queden a un lado todos aquellos en que se habla de potencias por homonimia. (Algunas, en efecto, se denominan tales en virtud de cierta semejanza: así, hablamos en geometría de lo que no tiene potencia y de lo que tiene potencia, según estén o no en cierta relación.) Por el contrario, aquellas que se denominan tales relativamente a la misma especie, todas ellas son ciertos principios, y se dicen tales por relación a una primera: *el principio del cambio producido en otro, o ⟨en ello mismo, pero⟩ en tanto que otro*. Está, en efecto, la potencia pasiva, la cual se da

---

[2] Aristóteles remite a su estudio acerca de la *entidad (ousía)*. La referencia es, específicamente, a los libros precedentes, VII y VIII. Sobre la *ousía* como aquello que es primordialmente, cf. *supra*, VII 1; además, V 2, 1033a33-b10. Sobre la pluralidad de sentidos de 'ser' y de 'lo que *es*' *(tò ón)*, además V 7 y VI 2, 1026a33-b1.

[3] *Tò tí*: «el *qué*», es decir, el qué-es, la esencia, la entidad. Ésta es la lectura de los manuscritos, que seguimos en vez de la enmienda de Ross, que escribe: *tò ti*.

[4] «Tras hablar de ella (*sc.* de la potencia relativa al movimiento)»: caps. 1-5; «al hilo de las precisiones que hagamos acerca del acto»: el estudio del acto se llevará a cabo en los caps. 6-10.

[5] Cf. *supra*, V 12.

en el sujeto afectado, y es el principio del cambio pasivo por la acción de otro, o ⟨de ello mismo, pero⟩ en tanto que otro. Y está la disposición que hace a algo impasible ⟨al cambio⟩ para peor y a la destrucción por la acción de otro, o ⟨de ello mismo, pero⟩ en tanto que otro, por la acción de un principio capaz de producir el cambio. En todas estas definiciones se incluye, desde luego, la noción de la potencia en sentido primero. Y éstas, a su vez, se denominan potencias, ya de hacer o padecer algo, ya de hacerlo adecuadamente, de modo que también en las nociones de estas últimas se incluyen, en algún modo, las nociones de las potencias anteriormente definidas.

Es, pues, evidente que las potencias de hacer y padecer son, en cierto modo, una (en efecto, una cosa tiene potencia, bien porque ella misma puede padecer, bien porque otra cosa puede padecer por su acción); sin embargo, en cierto modo son diversas. Y es que la una está en el paciente (por tener un cierto principio, y porque la materia es un cierto principio, es por lo que el paciente padece, pacientes distintos bajo la acción de agentes distintos: así, lo grasiento es combustible, y lo que cede en ciertas condiciones es comprimible, y de modo semejante en los demás casos), mientras que la otra está en el agente: así, el calor y el arte de construir están, el uno en lo que es capaz de calentar y el otro en lo que es capaz de construir. Por eso, en la medida en que una cosa está dotada de unidad natural, no padece ella misma por la acción de sí misma, pues es una, no otra cosa distinta.

⟨2⟩ La impotencia, y lo impotente, es *la privación contraria a tal potencia*, de modo que toda potencia es contraria a una impotencia para lo mismo y respecto de lo mismo. La privación, a su vez, se dice tal en muchos sentidos[6]. Así, lo que

[6] Sobre las diversas acepciones de 'privación' (*stérēsis*), cf. *supra*, V 22, y n. 73

carece de algo, y si carece de algo que naturalmente le corresponde ⟨tener⟩, bien totalmente, bien cuando le correspondería tenerlo, y bien si carece de ello de un modo determinado, por ejemplo, totalmente, bien de la manera que sea. Y, en algunos casos, las cosas que son impedidas violentamente de tener algo que naturalmente les corresponde, decimos que están privadas de ello.

CAPÍTULO SEGUNDO

⟨POTENCIAS IRRACIONALES Y POTENCIAS RACIONALES⟩[7]

Puesto que algunos de tales principios se dan en las cosas inanimadas y otros se dan en los vivientes, y en el alma, y en
1046b la parte racional del alma, es evidente que algunas potencias serán irracionales, mientras que otras serán racionales. Por eso todas las artes, es decir, las ciencias productivas, son potencias. Son, en efecto, principios del cambio que se da en otro o ⟨en sí mismo, pero⟩ en tanto que otro. Y todas las potencias racionales, ellas mismas, se extienden a ambos contrarios, mientras que las irracionales son cada una de un contrario solamente, por ejemplo, lo caliente solamente puede calentar, mientras que la medicina puede producir la enfermedad y la salud.

La causa de ello es que la ciencia es conocimiento racional y, a su vez, el conocimiento racional da a conocer la cosa y su

---

[7] Tres son las ideas básicas propuestas en este capítulo: 1) hay potencias *irracionales* (que actúan sin conocimiento), y las hay *racionales* (que actúan con conocimiento); 2) las irracionales solamente pueden producir un efecto determinado, nunca su contrario, mientras que las racionales *pueden producir efectos contrarios;* 3) esta capacidad de producir efectos contrarios *proviene del conocimiento,* ya que la ciencia conoce conjuntamente su objeto y la negación del mismo.

privación, si bien no de la misma manera, pues en cierto modo se ocupa de aquélla y de ésta, pero en cierto modo se ocupa, más bien, de la cosa misma. Por consiguiente, tales ciencias son necesariamente capaces de ambos contrarios, si bien de uno de ellos por sí, y del otro no por sí. Y es que el conocimiento racional recae, por sí, sobre uno ⟨de los contrarios⟩, y en cierto modo, accidentalmente, sobre el otro: en efecto, da a conocer lo contrario de la cosa mediante negación y supresión, puesto que la privación, en su sentido primordial, es el contrario[8], y ella es la supresión del otro término. Y puesto que los contrarios no se dan juntos en la misma cosa[9], y la ciencia es potencia en cuanto racional, y el alma posee un principio del movimiento, lo saludable produce salud solamente, y lo que puede calentar produce solamente calor, y solamente frío lo que puede enfriar, mientras que el que sabe puede producir ambos contrarios. En efecto, el conocimiento racional abarca a ambos, aunque no del mismo modo, y reside en el alma, la cual tiene un principio del movimiento. Ésta, por consiguiente,

---

[8] «La privación, en su acepción primordial, es el contrario». La oposición «vidente / invidente» puede considerarse de dos maneras: a) en cuanto *negación determinada*, es decir, en cuanto que la falta de visión afecta a un sujeto a quien corresponde naturalmente poseerla, y b) en cuanto *negación indeterminada*, es decir, sin tomar en consideración la naturaleza del sujeto (así cabe decir que las piedras carecen de visión). Solamente en el primer caso hay *contrariedad;* en el segundo caso hay pura negación y, por tanto, mera *contradicción*. Y al primer caso corresponde «el sentido primordial» del término 'privación'. (Así, básicamente, ALEJANDRO, 569, 31-34. Para una interpretación diferente, cf. BONITZ, 383.)

[9] «Y puesto que los contrarios no se dan juntos en la misma cosa». Ésta es la razón de que las potencias irracionales sólo puedan producir un efecto, y no el contrario: un agente natural no puede producir calor y frío porque no puede, él mismo, ser caliente y frío a la vez. Otro es el caso de las potencias racionales: ciertamente, no se puede, a la vez, conocer X *y estar privado del conocimiento de X*, pero sí que se puede, a la vez, conocer X *y la privación de X*

a partir del mismo principio, pone en movimiento ambos contrarios, ya que los ha vinculado a lo mismo. Por ello, frente a las potencias irracionales, las potencias que actúan racionalmente producen los contrarios: porque los abarcan a ambos con un único principio, el conocimiento racional.

Por otra parte, es también evidente que a la capacidad de hacer algo bien le acompaña la mera capacidad de hacer o padecer, pero no siempre aquélla acompaña a ésta. Y es que, necesariamente, quien hace algo bien, lo hace; pero no necesariamente quien hace algo, lo hace, además, bien.

CAPÍTULO TERCERO

⟨LA POTENCIA ES REAL, Y REALMENTE DISTINTA DEL ACTO. CRÍTICA DE LA TESIS MEGÁRICA⟩[10]

⟨*1*⟩ Hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene: por ejemplo, que el que no está construyendo no puede construir, sino sólo el que está construyendo, mientras construye. Y lo mismo en los demás casos. No es difícil ver los absurdos en que éstos caen. Pues, evidentemente,

[10] Aristóteles ⟨*1*⟩ comienza *señalando los absurdos que acarrea la tesis megárica* que no distingue la potencia del acto, cuando establece que solamente tiene potencia o capacidad de actuar el que actúa y mientras actúa (1046b29-1047a17). A continuación, ⟨*2*⟩ afirma que solamente pueden evitarse tales absurdos *admitiendo la realidad de la potencia y su distinción respecto del acto* (1047a17-29). Por último, ⟨*3*⟩ ofrece algunas indicaciones acerca del uso del término *enérgeia* (acto, actividad) (1047a29-final).

Traducimos la palabra *dýnamis* como «potencia» y como «capacidad»; la palabra *dynatón* como «capaz» y como «posible», y su opuesto, *adýnaton*, como «incapaz» y como «imposible». (Al respecto, cf. *supra*, V 12, n. 48.)

uno no será constructor si no construye (pues ser constructor es ser capaz de construir), y lo mismo en las demás artes. Pues bien, si es imposible tener tales artes si no se han aprendido y adquirido alguna vez, y si es imposible no tenerlas si no se han perdido (sea por olvido, por alguna afección o por el paso del 1047a tiempo; no, desde luego, porque se haya destruido aquello de que se ocupa ⟨el arte⟩, pues eso permanece siempre), ¿es que uno va a dejar de poseer el arte cuando cesa ⟨de ejercerlo⟩, pero va a ser capaz de edificar, otra vez, inmediatamente después? ¿Adquiriéndolo cómo? Y pasará igual con las cosas inanimadas. En efecto, nada habrá frío ni caliente ni dulce, ni nada sensible, en general, a no ser que esté siendo sentido. Por consiguiente, vendrán a sostener la doctrina de Protágoras[11]. Y ningún viviente tendrá tampoco facultad sensitiva, a no ser que esté actualmente sintiendo. Así pues, si ciego es el que no tiene vista, pero por naturaleza le corresponde tenerla, y cuando le corresponde tenerla y estando aún vivo, los mismos individuos serán ciegos y sordos muchas veces al día.

Además, si lo que está privado de potencia es incapaz, lo que no se ha generado será incapaz de generarse, y errará quien afirme que existe o existirá lo que es incapaz de generarse (esto, en efecto, significa 'incapaz'). Estas teorías suprimen, por consiguiente, el movimiento y la generación. Y es que el que está de pie estará siempre de pie, y el que está sentado, sentado, puesto que es imposible que se ponga de pie el que es incapaz de ponerse de pie.

⟨2⟩ Ahora bien, si no cabe afirmar cosas tales, es evidente que potencia y acto son distintos (aquellas doctrinas, sin embargo, identifican potencia y acto, con lo que tratan de suprimir algo de no escasa importancia) y, por tanto, cabe que algo

[11] Sobre la tesis «actualista» de Protágoras respecto de la sensación, cf. *supra*, IV 5-6.

pueda ser, pero no sea, y pueda no ser, pero sea. E igual en las demás categorías: que siendo capaz de andar, no ande, y que no esté andando, aun siendo capaz de caminar.

Algo es posible o capaz cuando no resulta ningún imposible al realizarse en ello el acto cuya potencia o capacidad se dice que posee [12], quiero decir, por ejemplo, que si alguien es capaz de sentarse y puede sentarse, no resultará ningún imposible si se sienta. E igualmente, si es capaz de ser movido o de mover, de estar firme o de poner firme, de ser o de generarse, o de no ser o no generarse.

⟨*3*⟩ La palabra 'acto', vinculada a la realización plena [13], se ha extendido también a otras cosas, fundamentalmente a partir de los movimientos. En efecto, parece que el acto es, fundamentalmente, el movimiento. Por eso la gente no atribuye el movimiento a las cosas que no son, aunque sí que les atribuye otros predicados, por ejemplo, de las cosas que no son se dirá

---

[12] «Algo es posible o capaz cuando no resulta ningún imposible al realizarse en ello el acto cuya potencia se dice que posee»: *ésti dè dynatòn toûto hôi eàn hypárchēi hē enérgeia hoû légetai échein tēn dýnamin, oudèn éstai adýnaton*. Dos observaciones: a) dado el *realismo* aristotélico, lo *dynaton* que aquí se explica es, a la vez, lo lógicamente posible y lo *realmente* posible, es decir, lo capaz, y por eso utilizamos ambas palabras; b) como observa Ross (II, 245), no se trata tanto de una definición de *dynatón* (que resultaría circular), cuanto de especificar un criterio, el de la ausencia de implicaciones o consecuencias imposibles.

[13] «La palabra 'acto', vinculada a la realización plena...»: *hē enérgeia toúnoma, hē pròs tēn entelécheian syntitheménē*, etc. Obviamente, Aristóteles no se refiere a conexión etimológica alguna entre *enérgeia* y *entelécheia*, sino a la conexión con que él mismo las usa, hasta el punto de llegar a utilizarlas como sinónimos, indistintamente, a veces. A continuación señala que, si bien en el uso común *enérgeia* se asocia al movimiento (en cuanto que expresa *actividad)*, sin embargo, «se ha extendido también a otras cosas»: en efecto, Aristóteles la aplica a operaciones inmanentes, a cualidades y, en fin, *a la forma* esencial, específica, que es concebida como «acto» respecto de la materia. (Cf. *supra*, 1, 1046a1-2; además y muy especialmente, *infra*, cap. 6.)

que son pensables y deseables, pero no que se mueven, y ello porque sin ser en acto, serían en acto. Desde luego, de las cosas que no son, algunas son en potencia: no son, sin embargo, 1047b puesto que no están plenamente realizadas.

Capítulo cuarto

⟨LO IMPOSIBLE Y LA IMPOSIBILIDAD⟩[14]

Si lo posible es lo dicho, en la medida en que se sigue[15], es evidente que no podrá ser verdadera la afirmación de que algo es posible, pero no será jamás: en tal supuesto, en efecto, se nos escaparían las cosas que es imposible que sean. Me refiero, por ejemplo, a alguien que no tenga la noción de «lo que es imposible que sea», a alguien que dijera que la diagonal puede conmensurarse, pero que no se conmensurará jamás, dado que

---

[14] Este capítulo está estrechamente relacionado con el anterior. En el anterior se rechazaba la opinión (de los megáricos) según la cual nada es posible, excepto lo que se actualiza; en éste *se rechaza la tesis opuesta según la cual todo es posible, incluso lo que nunca se actualizará.* Aristóteles I) comienza, pues, reivindicando la noción de *imposibilidad* (1047b3-14), II) para reivindicar a continuación (1047b14-final) la noción de *lo necesariamente posible.* Para lo uno y lo otro se basa en la noción de *dynatón* ofrecida en el capítulo anterior (1047a 24-26).

[15] *Ei dê esti tò eirēménon tò dynatón hêi akolouthêi...:* «si lo posible es lo dicho, *en la medida en que se sigue,* etc.». El texto es controvertido, y algunos han supuesto una laguna en él. Alejandro, al que sigue Bonitz (389), parece sugerir que el sujeto implícito de *akolouthêi* es *hē enérgeia,* o algo equivalente: «en cuanto que puede generarse, y se sigue su actualización, etc.» (574, 12). Por lo demás, seguramente baste con considerar *tò dynatón* como sujeto para obtener el sentido que propone Alejandro. (Cf. Tricot, II, 493, n. 2.) Ross, por su parte, propone leer *ē* (que aparece en *J)* en lugar de *hêi (EA^b).* Cf. II, 247.

nada impide que no se genere, ni sea, algo que puede ser o generarse. Ahora bien, de lo ya establecido se sigue necesariamente que no surgirá imposibilidad alguna si supusiéramos la existencia o generación de algo que no existe, pero que puede existir. Y, sin embargo, en este caso sí que surge ⟨la imposibilidad⟩, puesto que la diagonal es imposible de conmensurar. Y es que «falso» e «imposible» no son lo mismo: es falso que tú estás sentado, pero no es imposible.

Juntamente con esto es evidente también lo siguiente [16]: si existiendo A, necesariamente existe B, siendo posible que exista A, necesariamente es posible que exista B, ya que, si no es necesariamente posible, nada impide que sea imposible que exista. ⟨1⟩ Sea, pues, posible A. Desde luego, supuesto que A es posible, no surgirá imposibilidad ninguna si ponemos que existe A, en cuyo caso B existirá necesariamente. Y, sin embargo, era imposible. ⟨2⟩ Pongamos, entonces, que ⟨B⟩ es imposible: pues bien, si es [necesariamente] imposible que exista B, también es imposible que exista A. Ahora bien, hemos comenzado estableciendo que ⟨B⟩ es imposible; luego, también ⟨lo es⟩ lo segundo. Por consiguiente, si A es posible, también B será posible, si su relación era tal que existiendo A, existe necesariamente B. Y si estando A y B relacionados de este modo, B no fuera talmente posible, tampoco la relación entre A y B sería la que hemos establecido. Y si siendo posible A es necesariamente posible B, si existe A, también existirá necesariamente B. En efecto, que B es necesariamente posible si A es posible significa lo siguiente: que si A existe como, y cuando, era posible que existiera, B necesariamente existe también al mismo tiempo y del mismo modo.

---

[16] Aunque no formulada de modo tan complejo, la argumentación que sigue a continuación se encuentra también en *An. Pri.* I 14, 34a5-12.

CAPÍTULO QUINTO

(TIPOS DE POTENCIAS. MODOS DE ACTUALIZACIÓN)[17]

De todas las potencias, unas son innatas, como los sentidos, otras se adquieren por hábito, como la de tocar la flauta, y otras se adquieren estudiando, como la propia de las artes. Pues bien, las que se adquieren por hábito y por razonamiento, para poseerlas es necesario haberse ejercitado previamente, pero esto no es necesario para las que no son de esta clase, ni tampoco para las pasivas.

Por otra parte, puesto que lo potente o capaz es capaz de algo determinado, en un momento determinado y de un modo determinado (y cuantas otras matizaciones entran necesariamente en la definición), y puesto que algunos agentes son capaces de mover de acuerdo con la razón y sus potencias son racionales, mientras que otros carecen de razón y sus potencias son irracionales —aquéllas se dan necesariamente en un viviente, pero éstas se dan en vivientes y no vivientes—, en el caso de estas últimas potencias, cuando lo activo y lo pasivo se encuentran según su capacidad propia, necesariamente lo uno actúa y lo otro es actuado; en el caso de aquellas potencias, por el contrario, esto no ocurre necesariamente. Y es que todas las potencias irracionales producen, cada una de ellas, una sola cosa, mientras que las racionales producen ambos contrarios y, por tanto, producirían a la vez cosas contrarias, lo cual es im-

---

[17] En este capítulo, I) *tras distinguir brevemente las potencias innatas de las adquiridas* (1047b31-35), II) Aristóteles retorna a la distinción, ya establecida en el capítulo segundo, entre potencias racionales e irracionales: dadas las condiciones adecuadas, *aquéllas actúan necesariamente*, mientras que *éstas actúan mediante el deseo y la elección* de uno de los contrarios (1047b35-final).

posible [18]. El dominio ha de corresponder, pues, a otra cosa, y me refiero al deseo o la elección. En efecto, cuando el agente esté y se encuentre con lo pasivo conforme a su capacidad propia, realizará uno de los contrarios, aquel que desee dominantemente. De modo que todo agente capaz de actuar de acuerdo con la razón hará necesariamente, cuando lo desee, aquello para lo cual tiene capacidad, y en el modo en que la tiene. Y tiene tal capacidad cuando lo pasivo está presente, y se halla en determinadas condiciones. De no ser así, no será capaz de actuar. (Y no es necesario en absoluto añadir la matización «si nada exterior lo impide», ya que tiene potencia en la medida en que es potencia de actuar, y ésta no es potencia de modo absoluto, sino bajo determinadas condiciones en que quedarán excluidos los impedimentos exteriores. Éstos, en efecto, los excluyen algunas de las condiciones presentes en la definición.) Por ello, aun cuando quiera o desee hacer a la vez dos cosas, o las dos cosas contrarias, no podrá hacerlas. Y es que la potencia para ambos contrarios no la tiene de esta manera, ni es potencia para hacerlos a la vez. Actuará, más bien, según el modo en que es potencia para ellos.

---

[18] Si, una vez puestas todas las condiciones del caso, las potencias racionales actuaran *de modo inmediato*, producirían ambos contrarios, puesto que son potencias de ambos. Ha de mediar, pues, la elección *de uno* de los contrarios.

CAPÍTULO SEXTO

⟨NOCIÓN Y TIPOS DE ACTO⟩[19]

Puesto que hemos hablado ya acerca de la potencia que se dice tal respecto del movimiento, apliquemos nuestro análisis al acto: qué es el acto, y qué características posee. Al analizarlo, nos quedará claro, a un tiempo, lo capaz o posible: que no solamente denominamos capaz o posible a aquello que es, por naturaleza, apto para mover otra cosa, o para ser movido por otra cosa, ya simplemente ya en algún aspecto, sino que también usamos tal denominación en otro sentido, con vistas a cuya investigación hemos tratado también acerca de aquéllos[20].

⟨*1*⟩ Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe, pero no está ejercitando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, ⟨decimos que está⟩ en acto. Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción a partir de los casos particulares, y no es preciso buscar una definición de todo, sino

---

[19] Aristóteles pasa a estudiar la noción de acto. I) Puesto que se trata de una noción primitiva y *trans-genérica* (trascendental), no cabe definirla en sentido estricto, y por ello Aristóteles insiste, en la primera parte del capítulo, en *su carácter analógico* (1048a30-b17). II) En el párrafo final se establece *una importante distinción entre «movimientos» (kinéseis) y «acciones» (práxeis).* Aquéllos no son, en sí mismos, un fin, mientras que éstas son, ellas mismas, el fin *(télos)*; por eso aquéllas se terminan una vez alcanzado el fin, mientras que éstas pueden continuar en su actualización (1048b17-35). (Este último párrafo, que presenta varios y claros síntomas de corrupción, no aparece en todos los manuscritos. Jaeger lo considera añadido por el propio Aristóteles.)

[20] Cf. *supra*, 3, 1047a30-31 y n. 13 *ad loc.*

que, a veces, *basta con captar la analogía en su conjunto:* que en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el que está despierto respecto
1048b del que está dormido, y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo ya separado de la materia respecto de la materia, y lo ya elaborado respecto de lo que está aún sin elaborar. Quede el acto separado del lado de uno de los miembros de esta distinción y lo posible o capaz, del otro.

No todas las cosas se dice que están en acto del mismo modo, sino de modo análogo: como esto se da en esto otro, o en relación con esto otro, así se da aquello en aquello otro, o en relación con aquello otro. En efecto, unas son acto como el movimiento en relación con la potencia, otras cosas lo son, a su vez, como la entidad en relación con cierto tipo de materia.

Por otra parte, el infinito, el vacío, y cuantas cosas hay de este tipo, se dice que están en potencia o en acto de otro modo que muchas de las cosas que son, por ejemplo, que el que ve, el que anda y lo que se ve. De estos últimos, incluso la enunciación absoluta puede ser verdadera a veces (de algo se dice que «se ve», bien porque está siendo visto, bien porque puede ser visto). El infinito, por el contrario, no está en potencia en el sentido de que vaya a ser capaz ulteriormente de existencia actual separada, sino en el conocimiento. En efecto, el que la división no llegue a término comporta que tal acto exista potencialmente y no, al contrario, que exista separado[21].

⟨2⟩ Puesto que ninguna de las acciones que tienen término constituye el fin, sino algo relativo al fin como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez[22], y el sujeto, mientras está

---

[21] Sobre el infinito y el vacío, cf. *Física*, respectivamente, III 4-8 y IV 6-9.

[22] «Como, por ejemplo, del adelgazar lo es (sc. *es fin*) la delgadez»: *hoîon toû ischnaínein hē ischnasía* [*autó*]. Así es el texto transmitido. Ross enmienda: *hoion tò ischnaínein ē ischnaisía* [*autó*]. El *autó* es usualmente atetizado, con razón, a partir de Christ. Su presencia se explica por un fenómeno de anadiplosis.

adelgazando, está en movimiento en cuanto que aún no se da aquello para lo cual es el movimiento, ninguna de ellas es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta (ya que no es el fin). En ésta, por el contrario, se da el fin y la acción. Así, por ejemplo, uno sigue viendo ⟨cuando ya ha visto⟩, y medita ⟨cuando ya ha meditado⟩, y piensa cuando ya ha pensado, pero no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido, no sigue sanando cuando ya ha sanado. Uno sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz. Si no, deberían cesar en un momento determinado, como cuando uno adelgaza. Pero no es éste el caso, sino que se vive y se ha vivido. Pues bien, *de ellos los unos han de denominarse movimientos y los otros, actos*[23]. Y es que todo movimiento es imperfecto: adelgazar, aprender, ir a un sitio, edificar. Éstos son movimientos y, ciertamente, imperfectos. En efecto, no se va a un sitio cuando ya se ha ido a él, ni se edifica cuando ya se ha edificado, ni se llega a ser algo cuando ya se ha llegado a ser o está uno en movimiento cuando ya se ha movido, sino que son cosas distintas, y también lo son mover y haber movido. Por el contrario, uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado. A esto lo llamo yo acto, y a lo otro, movimiento.

A partir de estas y otras consideraciones semejantes quédanos aclarado qué es y qué características tiene lo que es en acto.

[23] A pesar de que el término 'acto' *(enérgeia)* se vincula usual y primordialmente al movimiento (cf. *supra*, 3, 1047a30), Aristóteles propone aplicarlo exclusivamente a las acciones, a los actos inmanentes en que coinciden fin y actualización.

Capítulo séptimo

⟨CUÁNDO ALGO ES POTENCIALMENTE ALGO⟩[24]

Hemos de definir cuándo cada cosa está en potencia y cuándo no, puesto que no está ⟨en potencia⟩ en cualquier mo-
1049a mento. Por ejemplo, ¿la tierra es, acaso, en potencia hombre? ¿O no, sino más bien cuando ya se ha convertido en esperma, y posiblemente ni siquiera entonces aún? Así como tampoco todo puede ser sanado por la medicina, o por el azar, sino que hay algo que puede ser sanado, y esto es lo sano en potencia.

⟨*1*⟩ La marca definitoria de lo que se realiza plenamente por la acción del pensamiento a partir de lo que es en potencia, es la siguiente: si se produce cuando es deseado ⟨por el agente⟩, si no hay impedimento alguno exterior; en el caso de lo que es sanado, por su parte, si no hay impedimento alguno interno a ello mismo. También una casa es en potencia de la misma manera. En efecto, algo es en potencia una casa si no hay impedimento alguno interno a ello mismo, es decir, a la materia de su producción, ni hay que añadir, quitar o cambiar nada de ello. Y lo mismo en el caso de las demás cosas cuyo principio de producción está fuera de ellas. Por el contrario, en el caso de aquellas cosas cuyo principio de generación está en

[24] En este capítulo, I) Aristóteles comienza especificando qué es lo que está en potencia, *qué es aquello que se actualiza* 1) en las producciones artificiales y 2) en las generaciones naturales (1048b37-1049a18). A continuación, II) señala que el producto final, *la cosa actualizada, recibe su denominación a partir del elemento material / potencial descrito* (1049a18-27). Y puesto que tal elemento potencial es sujeto, III) concluye *distinguiendo dos tipos de sujeto: la materia indeterminada* que es sujeto de las formas específicas, sustanciales, y *las entidades determinadas esencialmente* (el hombre, etc.) que son sujetos de determinaciones accidentales (1049a27-final).

aquello mismo que se genera, estarán en potencia si, de no haber impedimento alguno exterior, llegan a ser por sí mismas. Por ejemplo, el esperma no es aún en potencia hombre (puesto que tiene que depositarse en otro y transformarse), pero una vez que ha llegado a ser tal, por el principio que le es propio, entonces ya lo es en potencia. En su estado previo necesita, sin embargo, de otro principio, al igual que la tierra no es en potencia aún una estatua (en efecto, será bronce una vez que haya cambiado).

⟨2⟩ Aquello de lo cual decimos, no que es tal cosa, sino *de tal cosa*[25] (por ejemplo, no decimos de un cofre que es madera, sino *de* madera, ni decimos de la madera que es tierra, sino *de* tierra, y si con la tierra ocurre, a su vez, lo mismo, no diremos que es tal otra cosa, sino *de* tal otra cosa), parece que la «tal cosa» es siempre, absolutamente hablando, lo último en potencia. Así, el arca no es de tierra, ni tierra, sino *de* madera: ésta es, en efecto, arca en potencia y es, ella misma, la materia del arca: la madera en general, del arca en general; esta madera concreta, de ésta en concreto.

⟨3⟩ Y si existe algo primero que ya no se dice, por otra cosa, que es *de* tal cosa, eso será la materia primera: así, si la tierra es de aire, y el aire no es fuego, sino *de* fuego, el fuego será la materia primera que no es ya una realidad particular determinada. En efecto, el sujeto de predicaciones y el sustrato son diferentes según sean o no sean una realidad determinada. Así, el sujeto de las afecciones es un hombre, alma y cuerpo, y la afección es «músico» y «blanco» (y cuando la música ha sido adquirida, no se dice de aquél que es música, sino músico, no se dice del hom-

---

[25] *Ou tóde all'ekeíninon... ou xýlon allà xýlinon:* «no que es tal cosa, sino *de* tal cosa... no madera, sino *de* madera». Sobre esta indicación aristotélica, cf. *supra,* VII 7, 1033a5-23. Sobre nuestro modo de traducir estas expresiones, cf. la n. 42 *ad loc.*

bre que es blancura, sino blanco, ni que es paseo o movimiento, sino que está paseándose o moviéndose, algo así como ocurría con la expresión «de tal cosa». En todos los casos como éste el sujeto último es una entidad. Por el contrario, en los casos que no son así, sino que lo que se predica es una forma específica, es decir, algo determinado, el sujeto último es la materia, la entidad entendida como materia. Y con razón ocurre que la expresión
1049b «de tal cosa» se dice según la materia y según las afecciones [26], puesto que la una y las otras son indefinidas.

Así pues, queda dicho cuándo algo es en potencia y cuándo no.

Capítulo octavo

(ANTERIORIDAD DEL ACTO RESPECTO DE LA POTENCIA) [27]

Puesto que ya hemos definido en cuántos sentidos se dice «anterior» [28], es evidente que el acto es anterior a la potencia,

---

[26] *Tò ekeíninon légesthai katà tēn hýlēn kai tà páthē:* «la expresión *de tal cosa* se dice según la materia y según las afecciones». El punto es el siguiente: al igual que no se dice de la estatua que es bronce, sino *de bronce*, es decir, *broncínea* (no se olvide que nuestra expresión «de X» traduce un adjetivo), tampoco se dice de un hombre que sabe música que es música, sino *músico*. En ambos casos se utilizan formas gramaticales paralelas (adjetivos derivados del sustantivo correspondiente), y con razón, según Aristóteles, ya que tanto la materia como las afecciones accidentales son *indeterminadas*.

[27] Lo expuesto en este capítulo constituye una *tesis clave* en la doctrina aristotélica de la potencia y el acto: *la prioridad del acto sobre la potencia*. Aristóteles muestra que, y cómo, el acto es anterior a la potencia I) desde el punto de vista de *la noción (lógōi)* (1049b12-17), II) desde el punto de vista del *tiempo (chrónói)* (1049b17-1050a3), y III) desde el punto de vista del ser, de *la entidad (ousíai)* (1050a3-final).

[28] Cf. *supra*, V 11.

quiero decir, no solamente a la potencia que ha sido definida como principio capaz de producir el cambio en otro, o ⟨en ello mismo, pero⟩ en tanto que otro, sino, en general, a todo principio capaz de producir el movimiento o capaz de producir el reposo. Y, ciertamente, la naturaleza pertenece al mismo género que la potencia: es, en efecto, un principio capaz de producir el movimiento, pero no en otro, sino en lo mismo en tanto que lo mismo. Pues bien, el acto es anterior a toda potencia de este tipo en cuanto a la noción y en cuanto a la entidad. En cuanto al tiempo, por lo demás, lo es en cierto sentido, y en cierto sentido, no.

⟨*I*⟩ Que ciertamente es anterior *en cuanto a la noción*, es evidente. En efecto, lo potente o capaz en sentido primario es potente o capaz porque le es posible actuar: así, digo que es constructor el que puede construir, y capaz de ver el que puede ver, y visible lo que puede ser visto. Y el mismo razonamiento vale en los demás casos, de modo que la noción ⟨de acto⟩ necesariamente precede ⟨a la de potencia⟩, y el conocimiento ⟨de aquél⟩ precede al conocimiento ⟨de ésta⟩[29].

⟨*II*⟩ *En cuanto al tiempo* es anterior en el sentido siguiente: lo actual es anterior tratándose de lo mismo en cuanto a la especie, pero no numéricamente[30]. Quiero decir esto: que respecto de este individuo humano que ya es en acto, respecto del trigo y respecto de alguien que está actualmente viendo, son, en cuanto al tiempo, anteriores la materia, la semilla y el que es capaz de ver, y estos últimos son en potencia, pero no en acto, hombre, trigo y alguien que ve. Sin embargo, anteriores a éstos en cuanto al tiempo hay otras cosas que son en

[29] Es decir, ninguna potencia puede ser conocida o definida *sin recurrir a la noción del acto o actividad* de que es potencia.

[30] «Pero no numéricamente»: entiéndase, *no tratándose del mismo individuo.*

acto, por las cuales son generados éstos. Y es que lo que es en acto se genera siempre de lo que es en potencia por la acción de algo que es en acto, por ejemplo, un hombre por la acción de un hombre, un músico por la acción de un músico, habiendo siempre algo que produce el inicio del movimiento. Y lo que produce el movimiento está ya en acto. En las exposiciones relativas a la entidad quedó dicho, por lo demás, que todo lo que llega a ser, llega a ser algo, a partir de algo y por la acción de algo, y que esto último es de la misma especie que aquello[31]. Por lo cual es manifiestamente imposible que alguien sea constructor sin haber construido nada, o citarista sin haber tocado en absoluto la cítara. Y es que el que está aprendiendo a tocar la cítara aprende a tocar la cítara tocándola, y lo mismo en los demás casos. De donde ha surgido el argumento sofístico de que, careciendo del saber correspondiente, se ejecuta aquello sobre lo cual recae tal saber: el que está aprendiéndolo carece, efectivamente, de él. Pero puesto que ya ha llegado a ser algo de lo que está llegando a ser y, en general, algo ya se ha movido de lo que está moviéndose (esto está aclarado en los libros sobre el movimiento)[32], tam-
1050a bién seguramente el que está aprendiendo poseerá necesariamente el saber correspondiente. Pero es que, además, con esta argumentación se patentiza que el acto es, también en este sentido, anterior a la potencia en cuanto a la generación y al tiempo.

[31] Cf. *supra*, VII 7-8.

[32] Se refiere a la *Física* VI 6, 236b32 ss. Aristóteles ha señalado que, en el caso de los individuos, las potencias preceden temporalmente a los actos. Sin embargo, el caso de las potencias *que se adquieren mediante ejercicio* sugiere, añade Aristóteles, que la actividad, el acto, es anterior, en cierto modo, a la posesión de la potencia (siempre que, por supuesto, se comparen actos tentativos e imperfectos con potencias perfectas y plenamente adquiridas).

⟨*III*⟩ Pero lo es también *en cuanto a la entidad.* ⟨*I*⟩ En primer lugar[33], porque las cosas que son posteriores en cuanto a la generación son anteriores en cuanto a la forma específica, es decir, en cuanto a la entidad (así, el adulto es anterior al niño, y el hombre al esperma: pues lo uno posee ya la forma específica y lo otro, no), y porque todo lo que se genera progresa hacia un principio, es decir, hacia un fin (*aquello para lo cual* es, efectivamente principio, y el *aquello para lo cual* de la generación es el fin), y el acto es fin, y la potencia se considera tal en función de él: desde luego, los animales no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver, y de igual modo, se posee el arte de construir para construir, y la capacidad de teorizar para teorizar, pero no se teoriza para tener la capacidad de teorizar, a no ser los que están ejercitándose: y es que éstos no teorizan, a no ser de este modo, o bien, porque no necesitan en absoluto teorizar[34].

Además, la materia es en potencia en cuanto que puede alcanzar la forma específica, y una vez que está en acto, está ya en la forma específica. Y lo mismo en los demás casos, incluso en aquellos cuyo fin es un movimiento, y de ahí que la naturaleza se comporte como los que enseñan: éstos consideran que han alcanzado el fin cuando han exhibido al alumno actuando.

---

[33] Este primer argumento en favor de la prioridad del acto desde el punto de vista del ser, de la entidad, se basa fundamentalmente en *la prioridad del fin*, mostrando que la forma (*eîdos*) es acto, y el acto es fin (*télos*).

[34] «O porque no necesitan en absoluto teorizar». Esta frase (cuya dificultad llevó a Diels a suprimirla, considerándola una glosa) ha dado lugar a múltiples conjeturas e interpretaciones (cf. Ross, II, 262-63). Creo que el sentido es el siguiente: los que se ejercitan en la especulación, como aprendices, no teorizan propiamente hablando, a no ser de este modo (es decir, como ejercicio); y si en algún caso lo hacen, *es que no necesitan teorizar para aprender* (tal sería el caso, por ejemplo, de una teorización matemática sencilla). (En esta línea, Fonseca, III, 656, *expl. ad loc.*)

De no ser así, el alumno sería como el Hermes de Pausón[35]: como éste, no quedaría claro si el saber está dentro o fuera de él. La actuación es, en efecto, el fin, y el acto es la actuación, y por ello la palabra 'acto' se relaciona con 'actuación', y tiende a la plena realización[36]. Y puesto que en el caso de algunas potencias el resultado final es su propio ejercicio (así, el resultado final de la vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquélla), mientras que en algunos casos se produce algo distinto (así, por la acción del arte de construir se produce una casa, aparte de la acción misma de construir), no es menos cierto que el acto es fin en el primer caso, y más fin que la potencia en el segundo caso. Y es que la acción de construir se da en lo que se está construyendo, y se produce y tiene lugar a una con la casa. Así pues, cuando lo producido es algo distinto del propio ejercicio, el acto de tales potencias se realiza en lo que es producido (por ejemplo, el acto de construir en lo que está siendo construido, y el acto de tejer en lo que está siendo tejido; y del mismo modo en los demás casos: en general, el movimiento se realiza en lo movido).

---

[35] Referencia incierta a una estatua (o a una pintura, tal vez: Pausón es conocido como pintor) en que la figura representada, por algún juego de perspectiva, parecía, bien sobresalir de un bloque (o del fondo), bien estar encerrada en él

[36] *Diò kai toúnoma enérgeia légetai katà tò érgon kai synteínei pròs tēn entelécheian:* «por ello la palabra 'acto' se relaciona con 'actuación', y tiende a la plena realización» (1050a22-23). Aristóteles subraya la conexión entre las palabras *enérgeia* y *érgon*, conexión que tratamos de mantener traduciéndolas, respectivamente, como *acto* y *actuación: érgon* es la obra, pero a menudo también es el ejercicio o actuación misma, cuando ésta es inmanente y no produce obra alguna distinta de ella misma (cf. *supra*, 6, 1048b18-35). A su vez, el acto o actualidad *(enérgeia)* tiende a la plenitud o perfección (*entelécheia*, que traducimos siempre como «realización», «plena realización» o «plena actualización»). Sobre *enérgeia / entelécheia*, cf. *supra*, 3, 1047a30 y n. 13 *ad loc.*

Por el contrario, cuando no hay obra alguna aparte de la actividad, la actividad se realiza en los agentes mismos (así, la visión en el que está viendo, la contemplación en el que está contemplando, y la vida en el alma —y por tanto, la felicidad, puesto que es cierta clase de vida—). Conque es evidente que la entidad, es decir, la forma específica, es acto. Y de acuerdo con este razonamiento es evidente que, en cuanto a la entidad, el acto es anterior a la potencia y, como decíamos[37], siempre un acto antecede a otro en el tiempo, hasta llegar al acto de aquello que originaria y necesariamente produce el movimiento[38].

⟨2⟩ Pero es anterior en un sentido más fundamental. Y es que las cosas eternas son, en cuanto a la entidad, anteriores a las cosas corruptibles, y nada que es en potencia es eterno. La razón es ésta: que toda potencia lo es, conjuntamente, de ambos términos de la contradicción. Pues, de una parte, aquello que no tiene potencia de existir no existirá en ningún sujeto y, de otra parte, todo aquello que tiene potencia puede no actualizarse. Luego, lo que tiene potencia de ser es posible que sea y que no sea. Por tanto, la misma cosa es posible que sea y que no sea. Y lo que es capaz de no ser cabe que no sea. A su vez, lo que tiene la posibilidad de no ser es corruptible, ya en sentido absoluto, ya en aquel aspecto en que se dice que puede no ser, en cuanto al lugar, en cuanto a la cantidad o en cuanto a la cualidad. Lo corruptible en sentido absoluto es lo corruptible en cuanto a la entidad. Por tanto, ⟨*a*⟩ ninguna de las cosas que

[37] *Supra*, 1049b23-29.

[38] Esta retrotracción siempre hacia el acto y, en último término, hacia una realidad actual primera que ***mueve eternamente***, sin estar ella misma en movimiento, introduce el segundo argumento, que se propone a continuación, en favor de la prioridad del acto desde el punto de vista de la entidad, del ser *(ousíai)*: las entidades eternas, incorruptibles y *actuales*, son anteriores a las perecederas y *afectadas de potencialidad*. Sobre las implicaciones teológicas de esta línea de pensamiento, cf. *infra* XII, especialmente los caps. 6 y 7.

son incorruptibles en sentido absoluto está en potencia en sentido absoluto. (Nada impide que lo estén en algún aspecto, por ejemplo, en cuanto a la cualidad o al lugar.) Luego todas ellas están en acto. ⟨*b*⟩ Tampoco está en potencia ninguna de las cosas que son necesariamente. (Ciertamente, éstas son las realidades primeras; y, desde luego, si ellas no existieran no existiría nada.) ⟨*c*⟩ Y tampoco el movimiento, si es que hay alguno que es eterno. Y si hay algo eternamente movido, no es algo movido conforme a potencia, excepto en tanto que se mueve de un lugar a otro (nada impide que se dé una materia propia de este tipo de movimiento). Por eso el sol, los astros y el firmamento entero están eternamente en actividad, y no es de temer que se detengan en algún momento, como temen los filósofos de la naturaleza. Ni tampoco se fatigan haciendo esto: y es que su movimiento no es relativo a la potencia de ambos términos de la contradicción, como el de las cosas corruptibles, de modo que la continuación de su movimiento les resultara fatigosa. Pues la causa de esto es la entidad que es materia y potencia, y no acto. También las cosas sometidas a cambio —como la tierra y el fuego— imitan a las cosas incorruptibles. Ellas también, en efecto, se hallan eternamente en actividad, pues tienen el movimiento por sí mismas y en sí mismas. Las restantes potencias, de acuerdo con las precisiones que hemos hecho, son todas ellas de ambos términos de la contradicción. En efecto, lo que tiene potencia para mover de cierto modo puede también mover no de ese modo, como es el caso de las potencias racionales todas. Las potencias irracionales mismas, a su vez, lo son de ambos términos de la contradicción, según se den o no se den.

Así pues, si existen naturalezas o entidades tales como los dialécticos dicen que son las Ideas, habrá algo que sabe más que el Saber Mismo, y algo que está en movimiento más que el Movimiento Mismo. Pues los citados en primer lugar son

actos mayormente, mientras los segundos son potencias de tales actos[39]. 1051a

Que el acto es, ciertamente, anterior a la potencia y a todo principio de cambio, es evidente.

CAPÍTULO NOVENO

(CUÁNDO EL ACTO ES MEJOR QUE LA POTENCIA. LA ACTUALIZACIÓN DE LOS TEOREMAS GEOMÉTRICOS)[40]

Que el acto de una potencia valiosa es mejor y más estimable que ella, es evidente por cuanto sigue. En el caso de las cosas que se dicen según la potencia, cada una, ella misma, es capaz de los contrarios, por ejemplo, lo que se dice que es capaz de estar sano es, ello mismo, también y al mismo tiempo, capaz de estar enfermo. Es la misma, en efecto, la potencia de estar sano y de estar enfermo, de estar quieto y de moverse, de edificar y de demoler, de ser edificado y de derrumbarse. La capacidad para los contrarios se da a la vez, si bien es imposible que los contrarios se den a la vez, es decir, que se den a la vez

---

[39] La crítica fundamental de Aristóteles a las Formas platónicas es que no son actos, no son la ejecución de actividad alguna: ni el Caballo en sí relincha, ni el Saber en sí sabe, ni el Movimiento en sí se mueve.

[40] Este capítulo carece de unidad interna, y en él se ocupa Aristóteles de dos cuestiones que nada tienen que ver entre sí. I) En la primera parte se establece que la potencia, al ser capaz de recibir ambos contrarios (salud / enfermedad), *no es ni buena ni mala* y, por tanto, el acto bueno (salud) es *mejor* que ella y el acto malo (enfermedad) es *peor* que ella (1051a3-21). II) En la segunda parte se refiere Aristóteles a la actualización de los teoremas y verdades geométricas, actualización que *tiene lugar en el pensamiento del geómetra* (1051a21-final). (Esta última parte encajaría mejor, sin duda, en el capítulo anterior, en la discusión de la prioridad del acto respecto de la potencia.)

los actos correspondientes (por ejemplo, estar sano y estar enfermo) y, por tanto, necesariamente uno de ellos es el bueno, mientras que la potencia es o buena y mala por igual, o ni lo uno ni lo otro. Así pues, el acto es mejor. A su vez, y tratándose de males, el fin y el acto es necesariamente peor que la potencia, ya que la misma es capaz de ambos contrarios. Es, pues, evidente que el mal no existe fuera de las cosas ya que, por su naturaleza, el mal sigue a la potencia[41]. Por tanto, en las cosas que existen desde el principio y en las eternas no hay mal alguno, ni error ni corrupción (pues también la corrupción es un mal).

Por otra parte, también los teoremas geométricos se descubren al realizarse en acto. Los encuentran, en efecto, al realizar las divisiones correspondientes. Y si las divisiones estuvieran ya realizadas, ⟨los teoremas⟩ serían obvios, pero están contenidos solamente en potencia. ¿Por qué los ángulos del triángulo equivalen a dos rectos? Porque los ángulos alrededor de un punto son iguales a dos rectos. Y, ciertamente, si se traza la paralela a uno de los lados, para quien lo contemple será inmediatamente evidente. Y ¿por qué un ángulo inscrito en un semicírculo es recto en todos los casos? Porque si se trazan tres líneas iguales, la base compuesta por dos de ellas y la recta trazada desde el centro, resultará obvio para quien lo contemple, si conoce el teorema anterior[42]. Conque es evidente que los teoremas, que están potencialmente, se descubren al ser llevados al acto. Y la causa es que su actualización es el pensamien-

[41] «El mal sigue ⟨o es posterior a⟩ la potencia» (se entiende, en cuanto ésta lo es de los contrarios). De este principio deduce Aristóteles a) que no hay mal fuera de las cosas aquejadas de potencialidad, y b) que en los seres originarios y eternos no hay mal. Esto *comporta el rechazo de cualquier dualismo de los principios,* tanto pitagórico como platónico.

[42] Los dos teoremas a que se refiere Aristóteles están en los *Elementos* de EUCLIDES, I 32 y III 31, respectivamente. Para una exposición y discusión del pasaje, cf. ROSS, II, 268-71.

to y, por tanto, del acto proviene la potencia[43], y por eso se conoce construyendo (puesto que cada acto singular es posterior desde el punto de vista de la generación).

CAPÍTULO DÉCIMO

(LA VERDAD Y EL ERROR)[44]

Puesto que «lo que es» y «lo que *no es*» se dicen, en un sentido según las figuras de la predicación, en otro sentido según la potencia o el acto de éstas, o sus contrarios, y en otro sentido, lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental[45], lo cual tiene lugar en las cosas según estén unidas o 1051b

---

[43] *Hōst'ex energeías hē dýnamis:* «y, por tanto, del acto proviene la potencia». Esta expresión ha causado múltiples perplejidades y conjeturas. Creemos que la frase, elíptica, ha de entenderse así: «y, por tanto, del acto proviene *el conocimiento de* la potencia». Las posibilidades geométricas *solamente se conocen como tales* cuando se actualizan en la demostración, aunque la posibilidad misma sea, en cada caso, anterior a la demostración que de ella se hace, como se recuerda en la última línea del capítulo.

[44] Aristóteles pasa a ocuparse de la verdad y de la falsedad o error. Tras recordar brevemente los diversos sentidos de 'ser' y 'lo que *es*' *(on)*, ⟨*1*⟩ se ocupa, en primer lugar, de la verdad y falsedad relativas a *las realidades compuestas* (1051b9-17), para, a continuación, ⟨*2*⟩ analizar su sentido respecto de *los términos y realidades simples* (1051b17-1052a4). Por último, ⟨*3*⟩ se hace referencia al caso de *las realidades inmóviles* (1052a4-final).

[45] *Tò dè kyriṓtata òn alēthès ḕ pseûdos:* «y en otro sentido, lo que es verdadero o es falso en el sentido más fundamental». Cabría también traducir: «y además, *lo que es en el sentido más fundamental*, verdadero o falso». Entendida de este modo, la afirmación resulta ciertamente extraña ya que Aristóteles, de una parte, considera que el sentido primero y fundamental de 'ser' y 'lo que es' *(ón, einai)* es el correspondiente a la entidad, a la primera categoría (cf. *supra*, VII 1, 1028a14, 30-31), o bien a las categorías en general (cf. *supra*, VI 4, 1027b31), y de otra parte, entiende que el *ser* en el sentido de «ser

separadas, de modo que dice la verdad el que juzga que lo separado está separado y que lo unido está unido, y dice falsedad aquel cuyo juicio está articulado al contrario que las cosas, ¿cuándo se da o no se da lo que llamamos verdad o falsedad? En efecto, ha de analizarse en qué decimos que consiste esto. Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo.

⟨*1*⟩ Ahora bien, si ciertas cosas están siempre unidas y no pueden separarse, mientras que otras están siempre separadas y no pueden darse unidas, y en fin, otras pueden darse de estos dos modos contrarios, «ser» consiste en darse unido y en ser uno, mientras que «no ser» consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad. Y respecto de las cosas que tienen esta ⟨doble⟩ posibilidad, la misma opinión y el mismo enunciado viene a ser verdadero y falso, es decir, puede a veces decir la verdad y a veces, una falsedad. Por el contrario, respecto de las cosas que no pueden ser de otro modo que como son, ⟨el mismo enunciado⟩ no viene a ser a veces verdadero y a veces falso, sino que por siempre es verdadero y falso lo mismo.

⟨2⟩ Ahora bien, respecto de las cosas carentes de composición [46], ¿qué es «ser» y «no ser», y la verdad y la falsedad?

---

verdadero» es dependiente y derivado, en cuanto que tiene su lugar en el pensamiento y no en la realidad (cf. *supra*, VI 4). De acuerdo con este tipo de consideraciones, Ross *suprime* las palabras *kyriṓtata ôn* (en ello le siguen, entre otros, Reale y Tricot). Si no las suprimimos (y no veo razón definitiva para hacerlo), y las traducimos del modo que propongo, tendremos aquí una clara afirmación de la verdad «ontológica» como fundamento de la verdad lógica, es decir, de la verdad del conocimiento y del discurso.

[46] «Respecto de las cosas carentes de composición»: con esta expresión se refiere Aristóteles, en primer lugar, a los términos que integran las proposiciones, y a continuación, a las realidades simples, a las formas (cf. *infra*, 1051b26: «y lo mismo acerca de las entidades carentes de composición»).

Desde luego, no se trata de algo compuesto que, por tanto, sea cuando esté unido y no sea cuando esté separado, como es «la madera blanca» o «la diagonal inconmensurable». Y tampoco la verdad y la falsedad se pueden dar como en estos casos citados, pues así como la verdad no es lo mismo en estas cosas, así tampoco es lo mismo el ser. Más bien, la verdad y la falsedad consisten en esto: la verdad, en captar y enunciar la cosa (pues enunciar y afirmar no son lo mismo)[47], mientras que ignorarla consiste en no captarla (ya que no cabe el error acerca del *qué-es*, a no ser accidentalmente[48]; y lo mismo acerca de las entidades carentes de composición: no es posible, ciertamente, el error acerca de ellas; y todas ellas son en acto, no en potencia, ya que, de no ser así, se generarían y destruirían, pero *lo que es mismo*[49] ni se genera ni se destruye, pues tendría que generar-

[47] En la afirmación *(katáphasis)* se atribuye un predicado a un sujeto, mientras que la mera enunciación *(phásis)* no comporta atribución ni, por tanto, composición.

[48] La tesis de Aristóteles (cf. *De An.* III 6, 430b26-30) es que los términos (que, en cuanto tales, son simples) y las entidades simples *o se captan o no se captan*, pero no cabe falsedad o error, *«a no ser accidentalmente»*, añade. No está claro en qué sentido puede producirse el error «accidentalmente». Tres son, básicamente, las explicaciones que se han ofrecido: a) la de ALEJANDRO, que comenta (600, 16-17): «es posible errar accidentalmente, *si se quiere llamar «error» al no captar»* (a esta interpretación se adhiere BONITZ, 411); b) la de AQUINO (1908), según el cual cabe el error de *aplicar incorrectamente* la noción o definición a algo a lo cual no corresponde (también FONSECA, III, 668 *expl. ad loc.*, y, actualmente, TRICOT, II, 524, n. 4); c) la de ROSS, que vincula esta afirmación a la de la línea 1051b32 («no obstante, nos preguntamos acerca de ellas por el *qué-es»)*, y que comenta: «Así, aunque no cabe el error respecto del término considerado como término simple, cabe el error acerca de él incidentalmente, a saber, en vista de que no es solamente un elemento del complejo de la definición, sino que él mismo es *también un complejo de género y diferencia»*.

[49] «Lo que es mismo»: *tò òn autó*. Con esta fórmula se refiere a *la forma*, que no se genera ni destruye: cf. *supra*, VII 8, 1033b17.

se a partir de otra cosa. Así pues, respecto de las cosas que son *una esencia*, y que son actos, no es posible errar, sino captarlas o no. No obstante, acerca de ellas nos preguntamos por el *qué-es*, si son tales o no).

En cuanto al ser en el sentido de «ser verdadero» y al no ser en el sentido de «ser falso», en un caso es verdadero si está unido, y en el otro caso es falso si no está unido. Y en el primer caso, si es, es así, y si no es así, no es. Y la verdad consiste en captarlos. Y no cabe falsedad ni error, sino ignorancia, pero no como la ceguera: la ceguera, en efecto, sería como si uno careciera completamente de la facultad intelectiva.

⟨*3*⟩ Es también evidente que acerca de las cosas inmóviles no es posible el error respecto del tiempo, si se consideran como inmóviles. Por ejemplo, si se juzga que el triángulo no cambia, no se podrá juzgar que, en cierto momento, sus ángulos valen dos rectos y, en cierto momento, no (pues, en tal caso, cambiaría), pero sí ⟨se podrá juzgar⟩ que algo tiene cierta propiedad y algo, no: por ejemplo, que ningún número par es primo, o bien que algunos [50] lo son y otros no. Por lo demás, tratándose de un número en particular, ni siquiera esto es posible. Pues ya no se podrá pensar que alguno lo es y alguno no, sino que su juicio será verdadero o falso, ya que la cosa es siempre del mismo modo.

---

[50] El número dos.

LIBRO DÉCIMO (I)

CAPÍTULO PRIMERO

⟨SENTIDOS DE «UNO» Y «UNIDAD». LA UNIDAD COMO MEDIDA⟩[1]

⟨*1*⟩ Que «uno» se dice en muchos sentidos ya quedó dicho con anterioridad en las distinciones *Acerca de cuántos significados ⟨poseen algunos términos⟩*[2]. Ahora bien, aun diciéndose en más sentidos, en resumen son cuatro los modos en que se dice que las cosas son algo uno primariamente, y por sí, y no accidentalmente.

Se dice que es uno lo continuo en general y, sobre todo, si lo es por naturaleza y no por estar en contacto o atado. ⟨Y de las cosas continuas es una en mayor grado y prioritariamente aquella cuyo movimiento es más indivisible y más simple.⟩

---

[1] Aristóteles ⟨*1*⟩ comienza señalando *los distintos sentidos* en que se dice de algo que es *uno no accidentalmente* (1052a15-b1). A continuación. ⟨*2*⟩ se plantea la cuestión de *en qué consiste ser uno* (es decir, la esencia de la unidad), subrayando el concepto de unidad como *medida* (1052b1-20). Por último, ⟨*3*⟩ se analiza ampliamente *la noción de medida* (1052b20-final).

Como hacemos usualmente, traducimos *(tŏ) hén* como «uno» y «unidad» según los casos.

[2] Referencia al libro V, cap. 26.

Además, es uno, y lo es en mayor grado, lo que constituye un todo[3] y tiene cierta estructura y forma, especialmente si es tal por naturaleza y no a la fuerza, como las cosas pegadas, clavadas o atadas, sino que tiene en sí mismo la causa de su ser continuo. Y es tal en cuanto que su movimiento es uno e indivisible en el lugar y en el tiempo, de modo que si hay algo que por naturaleza tiene el principio del movimiento, el ⟨principio⟩ primero del ⟨movimiento⟩ primero —me refiero al movimiento circular respecto del de traslación—[4], es evidente que ese algo es la primera magnitud que es una.

Ciertas cosas son uno de este modo: en tanto que son algo continuo o un todo. Otras cosas, por su parte, son uno si su definición es una, y son tales si su intelección es una, y si ésta es indivisible. Y ésta, a su vez, es indivisible si es intelección de algo indivisible, ya específicamente ya numéricamente. Numéricamente es indivisible el individuo, y específicamente, lo que es indivisible para el conocimiento y para la ciencia, de modo que «uno» en sentido primario será aquello que es causa de la unidad de las entidades[5]. Así pues, uno se dice en todos estos sentidos: lo continuo por naturaleza, el todo, el individuo y el universal, y cada uno de ellos es uno en cuanto que es indivisible, bien en su movimiento, bien en su intelección y definición.

1052b ⟨2⟩ Ha de tenerse en cuenta que no es lo mismo tratar de qué cosas decimos que son unas, y tratar de en qué consiste ser-uno y cuál es su definición. Ciertamente, 'uno' se dice en todos esos sentidos, y una será cualquier cosa a la que convenga alguno de estos modos. Pero aquello en que consiste ser-uno

---

[3] Sobre la noción de «todo» *(hólon)*, cf. *supra*, V 26.

[4] Aristóteles sostiene que, entre los distintos tipos de movimiento, la primacía corresponde al movimiento local *(traslación)* y que, entre los movimientos de tipo local, la primacía corresponde, a su vez, al movimiento *circular*. Cf. *Física* VIII 7-9.

[5] Se trata de la esencia, de la forma específica.

se identificará, a veces, con alguna de estas cosas y, a veces, con algo distinto que se halla más próximo a la palabra, si bien aquéllas se hallan próximas a la función ⟨correspondiente⟩ [6]. Ocurre lo mismo que si hubiera que disertar acerca de «elemento» y «causa» estableciendo, de una parte, distinciones sobre las cosas y ofreciendo, de otra parte, una definición del significado de la palabra. Ciertamente, el fuego es elemento en cierto modo (también lo es por sí, seguramente, lo indeterminado, o cualquier otra cosa de este tipo), pero en cierto modo no lo es: en efecto, ser-fuego y ser-elemento no es lo mismo, pero el fuego es elemento en cuanto que es cierta cosa y naturaleza, y tal denominación significa que en él concurre la característica de ser constitutivo intrínseco de algo.

Y así es también en el caso de «causa», de «uno» y de las demás palabras de este tipo. Y de ahí que «ser uno» es: ser indivisible, siendo en sí mismo una realidad determinada y, en particular, separable local, específica o mentalmente; o tam-

[6] «Pero aquello en que consiste ser-uno se identificará, a veces, con alguna de aquellas cosas y, a veces, con algo distinto que se halla más próximo a la palabra, si bien *aquéllas se hallan más próximas a la función ⟨correspondiente⟩: têi dynámei d'ekeîna»*. Este pasaje ha dado lugar a múltiples y distintas interpretaciones. Lo entendemos del siguiente modo. a) Aristóteles acaba de introducir la distinción entre la connotación y la denotación de «uno». b) A veces, dice, cabe tomar como connotación de «uno» alguno de los modos usuales (los cuatro enumerados) de aplicación del término: así, cabe considerar que 'ser uno' significa, por ejemplo, «ser continuo». c) Sin embargo, en otras ocasiones se considera que la connotación (la esencia) de «uno» es *algo que está más cerca del significado de la palabra misma 'uno'*: «ser indivisible» y, sobre todo, «ser medida». d) Por lo demás, aquellas cosas (es decir, las que corresponden a los modos de unidad enumerados) *se hallan cerca de la función (dýnamis)* correspondiente a la unidad como tal, que no es otra que la de ser *medida*: en efecto, en tanto que «continuo», «todo», etc. pueden hacer de medida. (Interpretaciones distintas pueden verse en Ross, II, 282; Bonitz, 416; Tricot, II, 529, n. 4, que se remite a Alejandro.)

bién, ser un todo e indivisible; pero, más que nada, ser medida primera de cada género y especialmente de la cantidad. En efecto, de este último se pasó a los demás significados de «uno».

⟨*3*⟩ Medida es, pues, aquello mediante lo cual se conoce la cantidad. Y la cantidad, en tanto que cantidad, se conoce o mediante lo uno o mediante el número. Ahora bien, todo número se conoce mediante lo uno, luego toda cantidad, en tanto que cantidad, se conoce mediante lo uno, y aquello mediante lo cual se conocen primeramente las cantidades es la unidad misma. Y por eso la unidad es principio del número en tanto que número. Y a partir de aquí se denomina también medida, en los demás casos, aquello mediante lo cual se conoce primeramente cada cosa, y la medida de cada cosa es unidad de longitud, de anchura, de profundidad, de peso, de velocidad (pues el peso y la velocidad son algo común a los contrarios. Ambos, en efecto, tienen dos significados: así, «tiene peso» lo que tiene un peso cualquiera y lo que tiene un peso excesivo, y «tiene velocidad» lo que tiene un movimiento cualquiera y lo que tiene un movimiento excesivo. Pues también lo lento tiene alguna velocidad, y lo liviano algún peso).

Medida y principio es, en todas estas cosas, algo uno e indivisible, pues también en las líneas se utiliza la de un pie como algo indivisible, ya que se pretende que en todos los casos la medida sea algo uno e indivisible, y es tal lo que es simple, ya sea según la cantidad, ya según la cualidad. Y la medida exacta es aquello a lo que no se puede añadir ni quitar nada.
1053a Por eso la del número es la más exacta, pues se establece como tal la mónada absolutamente indivisible. En el resto de los casos, a su vez, se imita a ésta. Y es que si se quita o añade algo a un estadio o a un talento y, en cada caso, a algo más grande, pasará más desapercibido que si se le hace a algo más pequeño. Por consiguiente, toda la gente toma como medida —de lí-

quidos y de áridos, de peso y de magnitud— aquello a que, últimamente, no se puede ya ⟨quitar o añadir algo⟩ sin que sea sensiblemente percibido. Y se piensa que se conoce la cantidad cuando se conoce a través de esta medida. Y el movimiento se mide también con el movimiento más simple y más rápido (pues éste comporta un tiempo mínimo). Y por eso tal unidad es principio y medida en astronomía (establecen, en efecto, que el movimiento uniforme y más rápido es el del firmamento, por referencia al cual juzgan los demás), y en música lo es la diesi por ser el intervalo más pequeño, y en la palabra, la letra. Y todas estas cosas son algo uno, no en cuanto que lo uno es común, sino en el modo que hemos dicho.

Por otra parte, no siempre la medida es numéricamente una, sino que a veces es más de una: así, las diesis son dos —que no se perciben con el oído, pero se dan en las proporciones numéricas—, y más de una son las voces con las que medimos, y con dos se miden la diagonal y el lado, y las magnitudes todas.

Así pues, lo uno es medida de todas las cosas en cuanto que conocemos los elementos de que se compone la entidad dividiéndola según la cantidad o según la forma. Y por eso la unidad es indivisible, porque en todas las cosas lo primero es indivisible. Pero no todo es igualmente indivisible, por ejemplo, un pie y una mónada, sino que ésta lo es absolutamente, mientras que a aquél le corresponde ⟨dividirse⟩ en partes que resultan ya indivisibles para la percepción sensible, como ya se ha dicho. Pues, seguramente, todo lo que es continuo es divisible.

Por lo demás, la medida es siempre homogénea. En efecto, la medida de las magnitudes es magnitud y, en particular, la de la longitud es longitud, la de la anchura es anchura, la de la voz es voz, la del peso es peso, la de las mónadas, mónada: así ha de entenderse, y no que de los números sea medida un número, a pesar de que debería ser así si se tratara de un caso igual; pero no ha de considerarse igual, sino que sería como si

se considerara que la medida de las mónadas es un conjunto de mónadas, y no la mónada. Ahora bien, el número es un agregado de mónadas [7].

Y también decimos que la ciencia y la sensación son medida de las cosas por la misma razón, porque con ellas conocemos algo, si bien más que medir, son medidas [8]. Pero nos sucede como si, al medirnos otra persona, conociéramos cuál es nuestra altura porque aplica la vara de un codo sobre tantas partes nuestras. Por su parte, Protágoras dice que «el hombre es medida de todas las cosas», refiriéndose a éste en cuanto sabe o percibe: y se refiere a éstos porque poseen el uno sensación y el otro ciencia, las cuales solemos decir que son medida de las cosas que caen bajo ellas. Conque parece que dicen algo, aunque no dicen nada de extraordinario.

Así pues, si lo definimos atendiendo al significado de la palabra, es evidente que el «ser uno» consiste, sobre todo, en ser cierta medida, y principalmente de la cantidad y, en segundo lugar, de la cualidad. Y aquello será tal si es indivisible en cuanto a la cantidad, y esto, si es indivisible en cuanto a la cualidad. Y por eso lo uno es indivisible, o absolutamente o en tanto que es uno.

---

[7] A fin de evitar confusiones con otros tipos de unidad, utilizo la palabra 'mónada' allí donde Aristóteles utiliza el término específico *mónas*: se trata del uno, de la *unidad aritmética* carente de extensión y de posición, que es principio y medida de todo número, de toda pluralidad (cf. *supra*, V 6, 1016b24-31). El uno aritmético, la «mónada», es medida del número, *pero no es número* (el primer número es el dos: cf *supra*, III 3, 999a8, y n. 22), y por ello constituye un caso distinto de los demás (la medida de las magnitudes es una magnitud, etc.), como dice Aristóteles.

[8] En relación con el *realismo* gnoseológico que comporta esta idea de que lo conocido es medida del conocimiento, cf. *infra*, cap. 6, 1057a7-12 y n. 36 *ad loc.*

Capítulo segundo

(«UNO» NO ES, EN SÍ, UNA ENTIDAD, SINO UN PREDICADO)[9]

Debemos investigar, desde el punto de vista de la entidad y de la naturaleza, qué tipo de realidad posee (lo Uno), de acuerdo con el tratamiento que hicimos en la *Discusión de las aporías*[10]: qué es la unidad y cómo ha de entenderse; si lo uno, en sí, es cierta entidad, como dijeron los Pitagóricos primero y Platón después, o si más bien hay alguna naturaleza que le sirve de sujeto, y cómo conviene explicarlo para mayor claridad, y más bien según el proceder de los filósofos de la naturaleza. Alguno de éstos, en efecto, afirma que lo uno es Amistad, otro que aire, otro que lo Indeterminado. Pues bien, si —como se dijo en los tratados acerca de la entidad[11] y acerca de lo que es— ningún universal puede ser entidad, si considerado en sí mismo no puede ser entidad a modo de unidad separada de la pluralidad (ya que es algo común), es evidente que tampoco

---

[9] Todo el capítulo está dedicado a mostrar que «Uno» (el Uno, la unidad) *no es una entidad subsistente*, contra la doctrina de Pitagóricos y Platónicos. Aristóteles utiliza dos tipos de argumentación. a) Una argumentación de carácter general: *ningún universal es entidad subsistente:* «uno» es universal, luego no es entidad subsistente. b) Además, Aristóteles argumenta específicamente respecto de lo uno, o unidad, *considerado como medida o principio* dentro de un género (1053b28-54a13): en cada categoría y en cada género hay *algo* que es medida y principio de las cosas pertenecientes a tal género; ser unidad o medida es, pues, propiedad o *predicado de algo*, y no algo subsistente en sí.

A lo largo de todo el capítulo se insiste en la doctrina ya establecida, según la cual la noción de «uno» *(hén) es transgenérica* y *coextensiva* con la noción de «lo que es» *(ón)*.

[10] Cf. *supra*, III 4, 1001a4-b25.

[11] *Supra*, VII 13.

puede serlo lo «uno»: en efecto, «algo que *es*» y «uno» son los predicados más universales. Por consiguiente, ni los géneros son naturalezas y entidades separadas de las demás cosas, ni «uno» puede ser un género, por las mismas causas por las cuales tampoco puede serlo «lo que *es*» y la entidad [12].

Por lo demás, necesariamente ocurre lo mismo en todos los casos. «Lo que es» y «uno» poseen el mismo número de significaciones. Por consiguiente, puesto que, en el caso de las cualidades, *lo uno es algo*, es decir, alguna naturaleza, y lo mismo también en el caso de las cantidades, es evidente que, además y para todos los casos [13], ha de investigarse qué es «lo uno» —así como también qué es «lo que *es*»—, puesto que no basta con decir que su naturaleza consiste en ser eso mismo [14]. Más bien, en los colores lo uno es un color, por ejemplo, lo blanco, y los demás parecen generarse sucesivamente a partir de él y del negro, y el negro es privación del blanco, como lo es también de la luz la oscuridad (ésta es, en efecto, privación de luz), de modo que si las cosas que son fueran colores, las cosas que son constituirían un cierto número, pero ¿de qué?: evidentemente, de colores, y «lo uno» sería *algo que es uno*, por ejemplo, lo blanco. Y pasaría igual si las cosas que son fueran melodías: serían un cierto número de diesis, sin duda, pero su entidad no consistiría en ser un número, y «lo uno» sería *algo que es uno*, cuya entidad no consistiría en ser uno,
1054a sino diesi. E igualmente, en el caso de los sonidos, las cosas que son constituirían un cierto número de letras, y «lo uno»

[12] Véase *supra*, III 3, 998b23-28.

[13] «Para todos los casos»: *hólōs*, es decir, para el caso de todas y cada una de las categorías.

[14] «No basta con decir que su naturaleza consiste en ser *eso mismo*»: no basta con afirmar que el Uno es una realidad subsistente y añadir que su esencia consiste precisamente en «ser uno».

sería una letra vocal. Y si ⟨las cosas⟩ fueran figuras formadas por líneas rectas, constituirían un número de figuras, y «lo uno» sería el triángulo. Y el mismo razonamiento vale también para los demás géneros. Por consiguiente, si en el caso de las afecciones, y de las cualidades, y de las cantidades, y de los movimientos, si constituyen cierto número y hay algo uno en todos ellos, puesto que el número se compondría de ciertas cosas y «lo uno» sería *algo que es uno*, pero su entidad no consistiría en ser esto mismo, necesariamente ha de ocurrir de igual manera en el caso de las entidades. Lo mismo ocurre, en efecto, en todas las categorías.

Es, pues, evidente que en cada género lo uno es cierta naturaleza, y que el uno no es la entidad de ninguna de ellas, sino que, así como en el caso de los colores ha de buscarse lo uno, como tal, en cierto color que es uno, así también lo uno, como tal, en el caso de la entidad, ha de buscarse en cierta entidad que es una. Que en cierto sentido «uno» y «algo que es» significan lo mismo [15] se muestra con evidencia en el hecho de que «uno» acompaña por igual a todas las categorías y no está ⟨con exclusividad⟩ en ninguna de ellas (por ejemplo, no está en la de *qué-es*, ni en la de cualidad, sino que su situación es la misma que la de «lo que es»), y en el hecho de que la expresión 'un hombre' no añade nada a la expresión 'hombre' (al igual que 'ser' tampoco añade nada a (ser) 'tal cosa', o 'de tal cantidad' o 'de tal cualidad'), y en el hecho de que «ser-uno» es «ser algo individual».

[15] Sobre la coextensión de *ón* y *hén*, cf. *supra*, IV 2, esp. 1003b22-24, y VII 4, 1030b10-12.

Capítulo tercero

(SOBRE LAS NOCIONES DE LO MISMO Y LO DIVERSO, LO SEMEJANTE Y LO DESEMEJANTE, Y LO DIFERENTE)[16]

«Uno» y «muchos» se oponen de varios modos. Según uno de ellos, lo uno y lo plural se oponen como lo indivisible y lo divisible. En efecto, se dice que lo divisible o dividido es una pluralidad, mientras que se dice que es uno lo indivisible o no dividido. Y puesto que los tipos de oposición son cuatro[17], y uno de los términos opuestos se dice según privación, serán contrarios, y no como los contradictorios, ni como los denominados relativos. En efecto, «uno» se dice y se clarifica a partir de su contrario, «in-divisible» a partir de «divisible», porque con la sensación se percibe mejor lo múltiple, mejor lo divisible que lo indivisible. En la definición, por tanto, la pluralidad es anterior a lo que es indivisible por medio de la sensación.

Como expusimos gráficamente en la *División de los contrarios*, a lo Uno pertenecen lo Mismo, lo Semejante y lo Igual, mientras que lo Diverso, lo Desemejante y lo Desigual pertenecen a la Pluralidad[18].

---

[16] El capítulo se ocupa de los opuestos Mismidad / Diversidad, Semejanza / Desemejanza, Igualdad / Desigualdad, oposiciones que, en último término, se reducen a la oposición primera entre Unidad y Pluralidad. Se incluyen, además, algunas indicaciones sobre la Diferencia, en tanto que modo determinado de la Diversidad.

[17] Los cuatro tipos de oposición reconocidos por Aristóteles son los que tienen lugar entre términos a) contradictorios, b) privativos (posesión / privación), c) contrarios, y d) relativos. Cf. *supra* V 10, 1018a20-21, y *Cat.* 11b17 ss.

[18] Sobre el escrito aristotélico (perdido) *División de los contrarios*, cf. *supra*, IV 2, 1004a2, n. 8. Sobre la pertenencia de estas nociones a la oposición primera de Unidad / Pluralidad, *ib.* 1004a9-20.

Por otra parte, puesto que lo «mismo» tiene muchas significaciones, en un sentido decimos, a veces, de algo que es *lo mismo* según el número [19]; otras veces, sin embargo, cuando la cosa es una en cuanto a la definición y en cuanto al número, por ejemplo, tú eres uno contigo mismo en cuanto a la especie y en cuanto a la materia; además, cuando la definición de la entidad primera es una, por ejemplo, dos líneas rectas iguales son *la misma* línea, y también los cuadriláteros de lados y ángulos iguales, aunque sean varios. Y es que en estos casos la igualdad se entiende como unidad.

«Semejantes» son aquellas cosas que, aun no siendo lo mismo en sentido absoluto, y sin dejar de ser diferentes en su entidad compuesta, son lo mismo en cuanto a su forma: así, un cuadrilátero mayor es semejante a otro más pequeño, y son semejantes las líneas rectas desiguales: son, ciertamente, semejantes, pero no la misma línea en sentido absoluto. Y también aquellas cosas que, teniendo la misma forma y admitiendo el más y el menos, no son ni más ni menos la una que la otra. Y aquellas cosas que tienen una afección que es una y la misma específicamente, por ejemplo, la blancura, aunque la tengan en mayor o menor grado, también se dice que son semejantes, porque la especie de sus afecciones es una. Y aquellas, en fin, que tienen los mismos rasgos en mayor número que los diversos, ya sean esenciales, ya pertenezcan a la experiencia común: así, el estaño se parece a la plata ⟨en tanto que blanco⟩, y el oro al fuego, a su vez, en tanto que amarillo y rojo.

Por consiguiente, es evidente que también «diverso» y «desemejante» se dicen en muchos sentidos. En un sentido, «otro»

[19] Esta unidad e identidad «según el número» corresponde a la unidad *accidental* comentada en V 6, 1015b17-37, así como a la identidad *accidental* a que se refiere en V 9, 1017b27-34. (Ésta es la interpretación de ALEJANDRO, 615, 22-26, a quien siguen BONITZ, 425, y otros.)

se opone a «lo mismo», y por eso toda cosa, respecto de toda cosa, o es la misma o es otra; en otro sentido, cuando la materia y la forma no son una: por eso tú eres diverso de tu vecino; en un tercer sentido, en fin, tal como ⟨se usa el término 'diverso'⟩ en matemáticas. Por eso se dice, ciertamente, que toda cosa es la misma o diversa respecto de toda cosa, y esto vale para todas las cosas que se dice que son algo uno, y algo que es. Desde luego, «diverso» no es la negación de «lo mismo», y por eso no se predica de las cosas que no son (mientras que «no lo mismo» sí que se predica de ellas), pero sí ⟨se predica⟩ de todas las cosas que son [20]. En efecto, cualquier cosa que es, y que es algo uno, es una o no una ⟨respecto de cualquier cosa⟩.

«Lo mismo» y «diverso» se oponen, por tanto, de este modo. Ahora bien, *la diferencia y la diversidad son cosas distintas* [21]. En efecto, no es necesario que lo que es diverso sea diverso por algo en particular, ya que toda cosa, si es algo que es, o es diversa o es la misma. Por el contrario, lo diferente es diferente de algo en algo en particular y, por tanto, es necesario que haya algo, lo mismo, en lo cual difieren. Y esto es o el mismo género o la misma especie. Y es que todo lo que difiere, difiere en cuanto al género o en cuanto a la especie: en cuanto al género difieren aquellas cosas que no tienen materia común ni se generan las unas a partir de las otras, por ejemplo, las cosas que pertenecen a categorías diversas; en cuanto a la especie difieren aquellas cuyo género es el mismo (se llama

[20] La diversidad no es, sin más, contradicción, mera negación que alcanzaría tanto al ser como al no-ser: diverso de X no es, sin más, no-X. La diversidad tiene lugar solamente dentro del ámbito de lo real: lo que es diverso de X es *algo*, algún Y que *no es* X. En el ámbito de lo real, sin embargo, la diversidad, pura y simple, constituye una forma de oposición *totalmente indeterminada*.

[21] La diferencia es un tipo de diversidad (cf. *supra*, IV 2, 1004a21), pero no ya indeterminada: las cosas diferentes son *diversas en algo determinado*.

género aquello cuyo nombre se aplica a dos cosas que difieren en cuanto a la entidad).

Los contrarios, por su parte, son diferentes, y la contrariedad es un tipo de diferencia. Que esta suposición es correcta es evidente por inducción. En efecto, todos ellos se ve que son también diferentes, y no meramente diversos, sino que unos son diversos en cuanto al género, mientras que otros pertenecen a la misma columna de la predicación y, por tanto, pertenecen al mismo género, y son lo mismo en cuanto al género. **1055a**

En otro lugar[22] se ha distinguido ya qué cosas son las mismas o diversas en cuanto al género.

CAPÍTULO CUARTO

⟨LA OPOSICIÓN DE CONTRARIEDAD⟩[23]

Puesto que las cosas que son diferentes pueden diferir más y menos, hay también una diferencia máxima, y a ésta la llamo contrariedad. Que es la *diferencia máxima* es evidente por inducción. En efecto, las cosas que difieren en cuanto al género no pasan las unas a las otras, sino que están más alejadas entre sí y no son combinables. Por el contrario, en las que difieren en cuanto a la especie la generación se produce a partir de los contrarios como términos extremos; ahora bien, la distancia entre los extremos es máxima, luego también la que hay entre

---

[22] Cf. *supra*, V 28, 1024b9-16.

[23] Aristóteles retoma en este capítulo el tema de la *contrariedad* (*enantiótēs*). I) En primer lugar, la define y explica como *diferencia máxima* y *completa* o perfecta (1055a2-23). II) A continuación (1055a23-33), *justifica la validez de otras definiciones* de la contrariedad, de los contrarios. III) Por último, *la relaciona con la contradicción y con la privación* (1055a33-final).

los contrarios. Por otra parte, lo máximo en cada género es completo. Máximo, desde luego, es lo que no puede ser sobrepasado, y completo es aquello fuera de lo cual no cabe encontrar nada. En efecto, la diferencia completa tiene en sí la plenitud final [24] (al igual que las demás cosas se llaman completas por tener la plenitud final), y nada queda fuera de la plenitud final, ya que ésta es el extremo de todo y todo lo abarca, y por eso nada queda fuera de la plenitud final, y lo completo no necesita tampoco de nada. De todo esto se deduce con evidencia que la contrariedad es *diferencia completa*. Ahora bien, puesto que los contrarios se dicen tales en muchos sentidos, les corresponderá ser completos en la medida en que son contrarios.

Siendo esto así, es evidente que una cosa no puede tener más de un contrario (pues tampoco puede haber algo más extremo que el extremo, ni más de dos extremos de una única distancia); y en general, si la contrariedad es diferencia y la diferencia se da entre dos términos, también la diferencia completa se dará entre dos términos.

Las restantes definiciones de los contrarios [25] son también necesariamente verdaderas. En efecto, la diferencia completa difiere en grado sumo (desde luego, no es posible encontrar ⟨ninguna diferencia que quede⟩ fuera ⟨de ella en el caso⟩ de las cosas que difieren en género y en especie; y ya se ha demostrado que no hay diferencia por relación a las cosas que están fuera del género, y que de ellas ésta es la máxima [26]), y que contrarias son las cosas que, dentro del mismo género, difieren en

---

[24] «La diferencia completa tiene en sí la plenitud final»: *Télos găr échei hé teleía diaphorá.* Sobre las nociones de *télos* (fin, plenitud final) y de *téleios* (completo, perfecto), cf *supra*, V 16, esp. la n. 62 (1021b24).

[25] Cf. *supra*, V 10, 1018a25-38.

[26] «Y que de ellas ésta es la máxima». Entiéndase: la diferencia *completa* es la diferencia máxima existente entre las cosas que pertenecen al mismo género.

grado sumo (en efecto, la diferencia completa es la diferencia máxima entre ellas), y las cosas que, dándose en el mismo sujeto receptor, difieren en grado sumo (pues los contrarios tienen la misma materia), y las que, cayendo bajo la misma potencia, difieren en grado sumo (puesto que es una sola la ciencia que se ocupa de un único género). En todos estos casos, la diferencia completa es la máxima.

A su vez, la contrariedad primera es posesión y privación, pero no cualquier privación (pues 'privación' tiene muchos sentidos), sino la que es completa. Y las demás cosas se dicen contrarias por estos contrarios, unas porque los tienen, otras porque los producen o son capaces de producirlos, otras por ser adquisiciones o pérdidas de éstos o de otros contrarios.

Y si la contradicción, y la privación, y la contrariedad, y los términos relativos son modos de oposición, y el primero de 1055b
ellos es la contradicción, y si en la contradicción no hay término intermedio, mientras que sí puede haberlo entre los contrarios, es evidente que contradicción y contrariedad no son lo mismo. La privación, por su parte, es un tipo de contradicción [27]. Pues lo que no puede tener algo en absoluto, y lo que no lo tiene correspondiéndole naturalmente tenerlo, están pri-

[27] En todo este pasaje, Aristóteles sitúa la privación entre las oposiciones de contradicción y de contrariedad. a) La contradicción es *mera negación indefinida*. b) La privación, en su sentido estricto, es negación, pero lo es relativamente a un sujeto al cual correspondería poseer aquello de que está privado: es, por tanto, *negación definida*, referida a un sujeto determinado. c) *La contrariedad, a su vez, puede considerarse como privación* (por darse en un mismo sujeto, dentro de un mismo género, etc.), pero *entre los términos extremos*. (La oscilación radica en la noción misma de «privación», la cual admite una amplia gama de matices y aplicaciones, desde la más radical, como mera negación o contradicción, hasta cualquier carencia parcial o de menor intensidad, en la cual no se define ya una oposición de máxima distancia y, por tanto, no alcanza a ser contrariedad: 1055a34, b15-16.) Sobre la noción de privación, cf. *supra*, V 22.

vados, respectivamente, de un modo absoluto y de un modo determinado (y esto lo decimos también en muchos sentidos, como expusimos en otro lugar)[28]: por consiguiente, la privación es un tipo de contradicción, incapacidad determinada o tomada conjuntamente con su sujeto receptor. Por eso en la contradicción no hay término medio, mientras que sí que lo hay en algún tipo de privación: y es que toda cosa es igual o no-igual, pero no toda cosa es igual o desigual, sino que, si acaso, sólo lo es el sujeto receptor de la igualdad.

Por otra parte, si las generaciones en la materia se producen a partir de los contrarios, y se generan bien a partir de la forma, es decir, de la posesión de la forma, bien a partir de cierta privación de la forma y de la estructura, es evidente que toda contrariedad será privación, pero seguramente no toda privación será contrariedad (y la causa de ello estriba en que lo que está privado de algo puede estar privado de muchas maneras), puesto que los contrarios son los términos extremos a partir de los cuales se producen los cambios. Esto resulta evidente por inducción. En efecto, toda contrariedad comporta la privación de uno de los contrarios, si bien no de la misma manera en todos los casos. Pues la desigualdad es privación de igualdad, la desemejanza de semejanza, y la maldad de virtud, pero hay diferencias, como se ha dicho. En un caso hay privación simplemente si se está ⟨privado⟩ en un momento determinado o en una parte determinada —por ejemplo, en cierta edad o en el órgano principal—, o totalmente. Por eso, en el caso de algunas privaciones hay término intermedio, y así, un hombre puede ser ni bueno ni malo, pero en el caso de otras no lo hay, y así, un número es o par o impar. Además, algunas ⟨privaciones⟩ tienen un sujeto determinado, pero otras no. Conque es evidente que siempre uno de los contrarios se dice por priva-

[28] Cf. *supra*, V 22.

ción: y basta con que sea así en el caso de los contrarios primeros, de los géneros de la contrariedad, como la unidad y la pluralidad, ya que los demás se reducen a ellos.

CAPÍTULO QUINTO

⟨CÓMO SE OPONE IGUAL A MAYOR Y MENOR⟩[29]

Puesto que cada cosa tiene sólo un contrario, cabría plantear el problema de cómo se oponen «uno» y «muchos», y cómo se opone lo «igual» a lo «mayor» y lo «menor». En efecto, si preguntamos siempre en forma disyuntiva, por ejemplo, «¿es blanco *o* negro?», y «¿es blanco *o* no blanco?» (pero no decimos «¿es hombre *o* blanco?», a no ser que se suponga ⟨una oposición disyuntiva⟩, preguntando, por ejemplo, «¿vino Cleón *o* Sócrates?»; pero esta oposición no ocurre necesariamente en ningún género y, por lo demás, deriva también de aquélla. En efecto, los opuestos son los únicos que no pueden darse a la vez, principio del cual se sirve uno también en aquella pregunta de «¿cuál de ellos vino?». Y es que si fuera posible que vinieran los dos a la vez, la pregunta sería ridícula. E incluso si **1056a**
es posible que vengan los dos, aun en este caso se cae igualmente en oposición disyuntiva, la de «uno» o «muchos»: por ejemplo, «¿vinieron los dos o uno de ellos?»).

Así pues, si en los opuestos la pregunta es siempre en forma disyuntiva y si, por otra parte, se dice: «¿mayor, menor o igual?», ¿de qué clase es la oposición entre «igual» y los otros

[29] El capítulo se dedica a dilucidar *qué clase de oposición es la existente entre Igual, Mayor y Menor*. Tras rechazar que pueda tratarse de contrariedad (1056a3-15), Aristóteles concluye que Igual se opone a los otros dos términos *conjuntamente*, a modo de *negación privativa* (1056a15-final).

dos términos? No puede, en efecto, ser contrario ni de uno solo de ellos ni de ambos. Y es que ¿por qué habría de oponerse a Mayor más bien que a Menor? Además, Igual se opone a Desigual y, por tanto, a más de uno. Y si Desigual significa lo mismo que ambos conjuntamente, Igual se opondrá a ambos (y la dificultad favorece a quienes afirman que lo Desigual es una Díada)[30]; pero, en tal caso, una sola cosa tendrá dos contrarios, lo cual es imposible. Además, Igual se muestra como algo intermedio entre Mayor y Menor, pero ninguna contrariedad muestra ser intermedia, ni puede serlo por definición, puesto que no sería completa si fuera un término intermedio de algo, sino que, más bien, es ella la que tiene algo intermedio en sí misma.

Sólo queda, por tanto, que sea negación o privación. Ahora bien, no puede serlo de uno de los dos (¿por qué, en efecto, de lo Grande más bien que de lo Pequeño?), luego es *negación privativa de ambos*, y de ahí que se pregunte en relación con ambos, y no en relación con uno de ellos: no se pregunta, por ejemplo, «¿mayor o igual?», o «¿igual o menor?», sino siempre los tres. Pero no es privación necesariamente[31]. No es igual, en

---

[30] Se refiere al dualismo platónico de los principios, el Uno y la Díada Indefinida de lo Grande y lo Pequeño (cf. *infra*, XIV 1, 1087b9-11).

[31] «Pero no es privación necesariamente»: *ou stêrēsis dē ex anánkēs*. La argumentación contenida en las líneas siguientes se dirige a rechazar que se trate de contradicción, de negación indefinida, y de ahí que lógicamente se esperaría que dijera: «pero no es *negación* necesariamente». Puesto que todas las lecturas contienen la palabra 'privación', cabe suponer que este término se toma aquí en su sentido más amplio e impropio, como mera contradicción. (Así, ALEJANDRO, 625, 5-9, a quien siguen BONITZ, 437, y otros. Otra interpretación, tan ingeniosa como forzada, es la ofrecida por AQUINO: «la negación (el 'no': *ou*) significa necesariamente privación» (2069). Sobre esta interpretación, cf. FONSECA, IV, 28, *expl. ad loc.*)

La argumentación aristotélica es simple: *no es negación*, ya que «igual», «mayor» y «menor» solamente se dan *en un sujeto capaz* de poseer tales determinaciones; es, pues, *negación determinada*, es decir, *privación*. (Sobre estas nociones, cf. *supra*, 4, 1055b9, y n. 27 a 1055b4).

efecto, todo lo que no es ni mayor ni menor, sino las cosas que por naturaleza pueden ser tales. Lo igual es, por tanto, lo ni grande ni pequeño, pero que por naturaleza puede ser o grande o pequeño. Y se opone a ambos como negación privativa, y por eso es intermedio. También lo que no es ni bueno ni malo se opone a lo uno y lo otro, sólo que carece de nombre: y es que cada uno de estos términos se dice de muchas maneras, y el sujeto en que se dan no es uno. Más bien cabría que tuviera un nombre común lo que no es ni blanco ni negro, pero tampoco se denomina con un solo nombre, si bien los colores a que se aplica privativamente tal negación son limitados, pues necesariamente será o gris o amarillento o algún otro de este tipo.

Por consiguiente, no objetan con acierto quienes piensan que todas las cosas se dicen de igual manera y que, por tanto, lo que no es ni zapato ni mano será intermedio entre zapato y mano, puesto que también lo que no es ni bueno ni malo es intermedio entre bueno y malo, como si en todos los casos tuviera que haber un término intermedio. Pero no es necesario que suceda tal. En efecto, en un caso es negación conjunta de opuestos entre los cuales hay por naturaleza algo intermedio, alguna distancia; en el caso de los otros términos, por el contrario, no se da diferencia[32]: y es que los términos que se niegan conjuntamente pertenecen a géneros distintos y, por tanto, su sujeto no es uno.

[32] En el caso de presuntos opuestos como «mano» y «zapato» no hay diferencia, sino *mera diversidad* (cf. *supra*, 3, 1054b23-27, y nn. 20 y 21).

CAPÍTULO SEXTO

(DE QUÉ MODO SE OPONEN UNO Y MUCHOS)[33]

Cabría plantear un problema semejante acerca de Uno y Muchos. Y es que si Muchos se oponen a Uno de modo absoluto, sobrevienen algunos absurdos. En efecto, «uno» será poco o pocos, puesto que «muchos» se opone también a pocos. Además, dos serán «muchos», dado que el doble es múltiplo, y su nombre deriva de «dos»: por consiguiente, uno será poco. En efecto, ¿respecto de qué pueden ser muchos dos, sino respecto de uno y poco? Nada hay, desde luego, menor. Además, si en la pluralidad se oponen mucho y poco como se oponen largo y corto en la longitud, y si lo que es mucho es también «muchos», y los que son muchos son también «mucho» (excepto la diferencia que pueda haber en el caso de un continuo fácilmente moldeable), entonces lo poco será una pluralidad y, por consiguiente, uno será una pluralidad, puesto que también es poco. Y esto necesariamente, dado que dos son «muchos».

Pero seguramente se utiliza también la expresión 'mucho' para referirse a muchos, pero en un sentido diferente: por ejemplo, se dice «mucha» agua, pero no «muchas». «Mucho» se dice, más bien, cuando se trata de cosas divisibles, de dos

[33] En este capítulo se trata de la oposición *hén/pollá*. Ha de tenerse en cuenta que *tà pollá* posee dos posibles significaciones: 1) «muchos», *cuando se opone a «pocos»*, y 2) «pluralidad», *cuando se opone a «uno», a unidad*. Todo este capítulo ha de entenderse desde esta distinción. a) Si no se hace la distinción señalada, dice Aristóteles, se caerá en absurdos tales como que uno es «pocos» y dos son «muchos», mientras que b) sobre la base de tal distinción se resuelven los absurdos señalados. c) Aristóteles muestra, en fin, que la oposición entre unidad y pluralidad numérica es la que corresponde a los *términos correlativos* que expresan la medida y lo mensurable.

maneras: en primer lugar, si constituyen *una pluralidad excesiva*, ya absolutamente, ya respecto a algo (y, del mismo modo, lo poco es un pluralidad escasa); en segundo lugar, si constituyen *un número*, único caso en que se opone a «uno». En efecto, decimos «uno o muchos» como quien dijera «uno y unos», o «blanco y blancos», y al poner las cosas mensurables en relación con la medida [y lo mensurable]. En este sentido se habla también de múltiplos. Y es que todo número es «muchos» porque se compone de «unos» y es mensurable por uno, y en tanto que opuesto a «uno», no a «poco». Y ciertamente, en este sentido también son dos muchos, pero no lo son en el sentido de pluralidad excesiva, ya respecto a algo, ya absolutamente, sino como pluralidad primera. Por el contrario, absolutamente hablando, dos son pocos, puesto que son la primera pluralidad escasa. (Y por eso Anaxágoras no fue coherente al decir que todas las cosas estaban juntas, infinitas en multitud y en pequeñez; debió decir «y en poquedad» en vez de «y en pequeñez»; no pueden, desde luego, ser infinitas)[34]; y es que 'poco' no se dice tal por el uno, como algunos afirman, sino por el dos.

Y, por su parte, «uno» y «muchos» se oponen en los números como la medida a lo mensurable. Y éstos ⟨se oponen⟩ como los términos relativos, ⟨como⟩ todos aquellos que no son relativos por sí. Ya hemos distinguido en otro lugar[35], que las cosas se dicen relativas en dos sentidos: unas, como los contra-

[34] Esta observación resulta un tanto extraña. Aristóteles *parece suponer* (sin razón) que Anaxágoras consideraba la multitud y la pequeñez como opuestos, y a partir de este supuesto señala que debería haber hablado de «infinitas en multitud y en poquedad», en cuyo caso habría caído en la cuenta de la impertinencia de la idea de infinitud: no tiene sentido, en efecto, hablar de «infinitamente pocos», ya que «lo poco, en sentido absoluto, es dos, y dos no son infinitos» (ALEJANDRO, 630, 18-19).

[35] Cf. *supra*, V 15, 1021a26-b3.

rios, y otras, como la ciencia respecto de lo cognoscible, en cuanto que hay otra cosa que se denomina por relación a ellas.

1057a Nada, por lo demás, impide que «uno» sea menor que algo, por ejemplo, menor que dos, pues no por ser menor es también «poco». La pluralidad, a su vez, es como el género del número: en efecto, número es una pluralidad mensurable por el uno, y en cierto modo se oponen el uno y el número, no como contrarios, sino como se ha dicho que se oponen algunos términos relativos. Se oponen, en efecto, en cuanto que aquél es medida y éste es mensurable, y por eso no todo lo que es uno constituye un número: éste es el caso de lo indivisible, si hay algo tal. Y si bien la ciencia se dice relativa a lo cognoscible del mismo modo, sin embargo la relación no se da del mismo modo. Parecería, desde luego, que la ciencia es medida y lo cognoscible es lo medido por ella, pero resulta que toda ciencia es ⟨lo⟩ cognoscible, mientras que no todo lo cognoscible es ciencia, ya que en cierto modo la ciencia es medida por lo cognoscible[36].

Tampoco la pluralidad es contraria de lo «poco» —de esto lo es, más bien, lo «mucho», en cuanto pluralidad excesiva opuesta a pluralidad escasa—, ni es contraria de «uno» en todos los sentidos. Más bien, como se ha dicho, ⟨se oponen⟩, de una parte, en cuanto que son divisible e indivisible, respectivamente; de otra parte, como términos relativos, como la ciencia se opone a lo cognoscible, dado que ⟨pluralidad⟩ es número y el uno es medida.

---

[36] Sobre la relación entre el conocimiento, en general, y lo cognoscible, cf., además del pasaje citado en la nota anterior, *supra*, 1, 1053a31-35. La afirmación de que «toda ciencia es cognoscible, mientras que no todo lo cognoscible es ciencia» se interpreta usualmente (ya desde ALEJANDRO, 631, 24-30) en relación con la doctrina aristotélica, psicológica y gnoseológica, según la cual *el conocimiento actualizado es lo cognoscible actualizado* (*De an.* III 4, 430a3-6, etc.). ROSS (II, 297-8), por su parte, propone leer de otra manera el texto, de modo que diga «toda ciencia es *de* lo cognoscible, pero no todo lo conocido es *relativo* a la ciencia», remitiendo a *Cat.* 7, 7b22-35.

CAPÍTULO SÉPTIMO

(LOS TÉRMINOS INTERMEDIOS Y LOS CONTRARIOS)[37]

Puesto que entre los contrarios parece haber algún intermedio, y en ciertos casos lo hay, necesariamente los intermedios son compuestos de los contrarios. En efecto, los intermedios y aquellos de que son intermedios pertenecen al mismo género. Pues «intermedios» se denominan aquellos términos a los cuales es necesario que cambie primeramente lo que cambia. (Por ejemplo: si se va poquito a poco de la cuerda grave a la aguda, se llegará primeramente a los sonidos intermedios, y en los colores, si ⟨se va⟩ del blanco al negro, se llegará al púrpura y al gris antes que al negro. E igual en los demás casos.) Por otra parte, no es posible cambiar de un género a otro, a no ser accidentalmente, como del color, por ejemplo, a la figura. Así pues, los intermedios, entre ellos, y aquellos de que son intermedios, pertenecen al mismo género.

---

[37] Aunque la tesis que pretende demostrar Aristóteles es clara y está claramente enunciada: *los términos intermedios se componen de los contrarios correspondientes*, la estructura del capítulo es difícil. I) Aristóteles establece y demuestra, en primer lugar, *las dos condiciones* que considera necesarias y suficientes para la verdad de su tesis: a) que los intermedios pertenezcan *al mismo género* que los extremos, y b) que la oposición entre tales extremos sea de *contrariedad* (1057a19-30 y a31-b3, sucesivamente). II) Puesto que se habla de *composición*, Aristóteles distingue entre *las especies contrarias* dentro de un género (blanco y negro, en el género «color») y *las diferencias contrarias* constituyentes de aquellas especies contrarias. A partir de tales diferencias contrarias se constituyen, en último término, tanto las diferencias intermedias (por composición entre aquéllas), como las especies contrarias (por composición de una de aquéllas con el género), como las especies intermedias (por composición del género con las diferencias intermedias correspondientes) (1057a30-final)

Por otra parte, todos los intermedios lo son entre determinados opuestos, ya que sólo a partir de éstos, por sí, es posible el cambio (por eso es imposible que haya intermedio alguno entre cosas no opuestas, pues habría cambio sin producirse a partir de opuestos). Ahora bien, de los opuestos, la contradicción no tiene intermedio (pues la contradicción es esto: oposición, uno de cuyos términos necesariamente se da en toda cosa, sea la que sea, sin que quepa intermedio alguno); y de los restantes opuestos, unos son relativos, otros son privación y otros son contrarios. Por su parte, los relativos que no son contrarios[38] no tienen intermedio, y la causa de ello es que no pertenecen al mismo género: ¿qué intermedio puede haber, en
1057b efecto, entre la ciencia y lo cognoscible? Sin embargo, sí que lo hay entre lo grande y lo pequeño.

Pues bien, si los intermedios pertenecen al mismo género, como se ha demostrado, y si son intermedios entre contrarios, necesariamente se compondrán de tales contrarios. Pues éstos, o están en el género o no lo están. Y si están en el género de tal modo que éste es anterior a los contrarios, serán anteriores las diferencias que generan especies contrarias, como especies de un género, puesto que las especies se componen del género y de las diferencias. (Así, si lo blanco y lo negro son contrarios, y el uno es color dilatante y el otro es color contrayente[39], estas diferencias —dilatante y contrayente— son anteriores y, por consiguiente, son contrarias entre sí antes ⟨que lo blanco y lo negro⟩.) Ahora bien, las especies que se diferencian por contrariedad son contrarias en mayor grado, y las demás, es decir,

---

[38] Cf. *supra* 6, 1056b35-36.

[39] Esta teoría de los colores procede de Platón (cf. *Timeo* 67d-e), y a ella se hace referencia en los *Tópicos* I 15, 107b26-31 y III 5, 119a30-31. «Dilatante» y «contrayente» (de la vista) son las *diferencias contrarias* que constituyen, respectivamente, al blanco y al negro como *especies contrarias* dentro del género «color».

las intermedias, se compondrán del género y de las diferencias (por ejemplo, habrá de decirse que todos los colores intermedios entre el blanco y el negro se componen del género —el género es el color— y de ciertas diferencias, pero éstas no serán los contrarios primeros. Y es que si lo fueran, todo color sería o blanco o negro. Son, pues, otras ⟨diferencias⟩, las cuales serán, por su parte, intermedias, entre las diferencias primeras; y las diferencias primeras son, a su vez, «dilatante» y «contrayente»).

Por consiguiente, ha de investigarse en primer lugar de qué están compuestos los intermedios en el caso de los contrarios que no están en el mismo género. (Y es que los contrarios del mismo género son, necesariamente, o bien resultantes de la composición de términos no-compuestos con el género, o bien simples.) Ciertamente, los contrarios no se componen unos de otros y, por tanto, son principios. En cuanto a los términos intermedios, o todos ⟨se componen de los contrarios⟩ o ⟨no se compone⟩ ninguno. Ahora bien, algo hay que se compone de los contrarios, de modo que el cambio alcanza a aquello antes que a éstos. Y aquello será menos que uno ⟨de los contrarios⟩ y más que el otro y, por tanto, será intermedio entre los contrarios. Por consiguiente, todos los demás intermedios serán también compuestos. Pues lo que es más que una cosa y menos que otra se compone en cierto grado de aquellas cosas de que se dice que es más que la una y menos que la otra. Y puesto que dentro del mismo género no hay otras cosas anteriores a los contrarios, todos los intermedios se compondrán de contrarios y, por consiguiente, de los primeros contrarios se compondrán todos los términos subordinados, los contrarios y los intermedios.

Así pues, es evidente que todos los intermedios pertenecen al mismo género, y que todos ellos son intermedios entre contrarios, y se componen de los contrarios.

CAPÍTULO OCTAVO

⟨LA DIVERSIDAD EN CUANTO A LA ESPECIE⟩[40]

Lo que es diverso en cuanto a la especie es *algo* diverso, y este algo ha de darse en lo uno y lo otro, por ejemplo, si se trata de un animal diverso en cuanto a la especie, uno y otro han de ser animales. Las cosas diversas en cuanto a la especie han de pertenecer, por tanto, al mismo género. Y llamo género talmente a aquello por lo cual ambos se dice que son una y la misma cosa, y que se diferencia no-accidentalmente, bien como materia, bien de otro modo. En efecto, no solamente ha de darse en ambos lo común, por ejemplo, que ambos sean animales, sino que esto mismo, «animal», ha de ser diverso en cada uno de ellos, por ejemplo, uno caballo y otro hombre, y de ahí que esto común es diverso en uno y otro en cuanto a la especie: por sí mismos, ciertamente, el uno será tal animal y el otro tal otro animal, por ejemplo, el uno caballo y el otro hombre. Así pues, esta diferencia es necesariamente una diversidad del género. Y llamo diferencia del género a la diversidad que hace que él mismo sea diverso[41].

Ciertamente, esta ⟨diferencia⟩ ha de ser contrariedad (es evidente también por inducción). En efecto, todas las cosas se dividen por los opuestos, y ya quedó demostrado que los con-

---

[40] En este capítulo se ocupa Aristóteles de la diversidad en cuanto a la especie, señalando I) que tal diversidad afecta al *mismo género*, diversificándolo (1057b35-1058a8), y II) que la oposición correspondiente es de *contrariedad* (1058a8-final).

[41] Aun cuando solemos hablar del «mismo género» con «especies diversas», Aristóteles subraya que *es el género*, siendo el mismo, el que se diversifica, el que *es diverso* en las distintas especies: el caballo es *un animal diverso* del hombre.

trarios pertenecen al mismo género. Pues la contrariedad es, decíamos[42], diferencia completa, y toda diferencia es en cuanto a algo y *de algo* y esto es lo mismo y es el género de ambos (por eso todos los contrarios que difieren en especie, y no en género, están en la misma columna de la predicación[43], y son diversos entre sí en grado máximo, ya que su diferencia es completa, y no se generan conjuntamente unos con otros). Así pues, la diferencia es contrariedad, ya que ser contrarios en cuanto a la especie consiste precisamente en esto: en que, perteneciendo al mismo género, tienen contrariedad siendo indivisibles (y en cuanto a la especie son lo mismo aquellas cosas que no tienen contrariedad siendo indivisibles). Y es que las contrariedades surgen en los estadios intermedios de la división antes de llegar a los indivisibles[44]. Es, por consiguiente, evidente que ninguna de las especies —entendidas como especies de un género— son lo mismo que lo que llamamos género, ni tampoco son diversas de él en cuanto a la especie (y con razón, pues la materia se pone de manifiesto mediante negaciones, y el género es materia de aquello de que es género, no entendido como el «género» de los Heráclidas[45], sino como el que se da en la naturaleza), y tampoco ⟨son diversas en cuanto a la especie⟩ respecto de las cosas que no están en el mismo género: más bien, difieren de éstas en cuanto al género, y de las que pertenecen al mismo género, en cuanto a la especie.

[42] Cf. *supra*, capítulo 4.

[43] Cf. *supra*, 3, 1054b35-1055a2, y V 6, 1016b31-35.

[44] Aristóteles aplica el término 'indivisible' *(átomon)* tanto a las especies como a los individuos. En este caso se trata, obviamente, de las especies: las oposiciones aparecen en todo el recorrido de la división que va desde el género más alto hasta las especies, que ya no pueden ser divididas ulteriormente.

[45] Es decir, el género no entendido como la sucesión de generaciones que se remonta a un progenitor común (cf. *supra*, V 28, 1024a32-37), sino como elemento constitutivo de las especies naturales.

Necesariamente es, pues, contrariedad la diferencia de las cosas que difieren en cuanto a la especie. Y tal diferencia se da solamente en las cosas que pertenecen al mismo género.

Capítulo noveno

(La diferenciación sexual de los animales)[46]

Cabría preguntarse por qué la mujer no difiere del varón en cuanto a la especie, siendo la hembra y el varón contrarios y siendo la diferencia contrariedad, y, sin embargo, el animal hembra y el macho no son distintos en cuanto a la especie. Y esto a pesar de que tal diferencia lo es del animal por sí, y no como la blancura o la negrura, sino que «hembra» y «macho» se dan en él en tanto que animal.

Este problema viene a ser el mismo que el de por qué unas contrariedades producen cosas distintas en cuanto a la especie, mientras que otras no. Las producen, por ejemplo, «tener pies» y «tener alas», pero no la blancura y la negrura. ¿No será que las unas son afecciones propias del género y las otras no? Y
1058b puesto que una cosa es forma y otra materia, las contrariedades que están en la forma producen una diferencia en cuanto a la especie, mientras que las que están en la forma juntamente con la materia no la producen. Por eso, la blancura y la negrura del hombre no la producen, y la diferencia del hombre blanco res-

---

[46] Tras tratar la diferenciación del género en especies en el capítulo anterior, Aristóteles se pregunta por qué la diferenciación sexual no produce especies distintas de animales. Su posición es la siguiente: a) ciertamente, la diferenciación sexual constituye una *propiedad* (disyuntiva) *del género «animal»* y, por tanto, no es accidental respecto de él, b) pero tal diferencia *no pertenece a la forma, sino al compuesto* de materia y forma, y radica *en la materia.*

pecto del hombre negro no lo es en cuanto a la especie, ni aun poniéndoles un único nombre. En efecto, el hombre funciona como materia, pero la materia no produce tal tipo de diferencia, así como tampoco los individuos humanos son especies de hombre por ello, por más que sean diversas las carnes y los huesos de que se componen este individuo y el otro, sino que el compuesto es diverso, pero no diverso en cuanto a la especie, puesto que no se da contrariedad en la forma. Y ésta, por su parte, es lo último indivisible. Calias es la forma con la materia, y también lo es el hombre-blanco, porque Calias es blanco. Y el hombre, ciertamente, es blanco accidentalmente. Tampoco difieren en cuanto a la especie un círculo de bronce y uno de madera. Y un triángulo de bronce y un círculo de madera no difieren en cuanto a la especie en virtud de la materia, sino porque hay una oposición en la forma.

¿Será, pues, que la materia, aun siendo de algún modo diversa, no produce cosas diversas en cuanto a la especie, o hay alguna materia que las produce? En efecto, ¿por qué este caballo es diverso, en cuanto a la especie, de este hombre? Ciertamente, sus formas se dan juntamente con la materia. ¿Acaso porque se da una contrariedad en la forma? Y es que también son diversos el hombre blanco y el caballo negro, y lo son en cuanto a la especie, sólo que no lo son en tanto que el uno es blanco y el otro es negro, ya que serían igualmente diversos en cuanto a la especie aun cuando ambos fueran blancos. «Macho» y «hembra» son, a su vez, afecciones propias del animal, pero no en cuanto a la entidad, sino que radican en la materia y en el cuerpo, y por eso el mismo esperma llega a ser hembra o macho al ser afectado por cierta afección.

Queda dicho, pues, en qué consiste el ser diverso en cuanto a la especie, y por qué unas cosas difieren en cuanto a la especie, pero otras no.

Capítulo décimo

(LO CORRUPTIBLE Y LO INCORRUPTIBLE)[47]

Puesto que las cosas contrarias son diversas en cuanto a la especie, y lo corruptible y lo incorruptible son contrarios (pues la privación es una impotencia delimitada), lo corruptible y lo incorruptible han de ser, necesariamente, diversos en cuanto al género[48]. Hasta ahora hemos hablado, ciertamente, acerca de estos nombres tomados universalmente, de modo que podría parecer que una cosa corruptible y una incorruptible no son ne-

---

[47] La tesis sostenida por Aristóteles en este capítulo es que «corruptible» e «incorruptible», lejos de ser diferencias accidentales, *constituyen una contrariedad que determina géneros diversos*. El capítulo termina con una crítica a las Formas platónicas.

[48] «Han de ser, necesariamente, diversos *en cuanto al género*». Lo establecido en las premisas parece exigir lógicamente la conclusión de que son «diversos *en cuanto a la especie*». Bonitz (449) ha propuesto la enmienda correspondiente (*eídei* en lugar de *génei*). Ross, por su parte, sugiere (II, 305) que estos términos no están utilizados en sentido técnico, riguroso, sino con cierta laxitud. Ninguna de estas propuestas resulta convincente. Por lo demás, la tradición comentarista anterior aceptó y explicó por qué, y cómo, el argumento es válido y correcto, aun reconociendo que su expresión resulta aparentemente extraña. Así, Aquino comenta: «Aun cuando parecería que ha de concluirse que lo corruptible y lo incorruptible difieren en cuanto a la especie, concluye que son diversos en cuanto al género. Y esto porque, así como la forma y el acto pertenecen a la especie, la materia y la potencia pertenecen al género. Por tanto, así como la contrariedad según la forma y el acto produce diferencia en cuanto a la especie, la alteridad según la potencia produce diversidad de género» (2137). Y Fonseca: «Ha de decirse que, si bien la forma de concluir no es apropiada, concluye correctamente en cuanto al contenido... Puesto que la conclusión ha de entenderse referida al *género-sujeto*, que es *la materia*, no hay duda de que cabe concluir adecuadamente que lo corruptible y lo incorruptible son diversos no sólo en cuanto a la especie, sino también en cuanto al género» (IV, 43, *expl. ad loc.*).

cesariamente diversas en cuanto a la especie, al igual que no lo son «blanco» y «negro» (en efecto, la misma cosa puede ser ⟨ambos contrarios⟩ a la vez, si se toma universalmente: así, el hombre podría ser blanco y negro; y también si es un individuo particular: el mismo individuo puede ser blanco y negro, si bien no a la vez. Y, desde luego, blanco es lo contrario de negro). No obstante, hay contrarios que se dan accidentalmente en algunos sujetos —éste es el caso de los contrarios que se acaban de mencionar y de otros muchos—, pero hay otros que es imposible ⟨que se den accidentalmente⟩, y entre éstos están 1059a «corruptible» e «incorruptible». Y es que nada es corruptible accidentalmente: en efecto, lo accidental puede no darse, mientras que «corruptible» es de las cosas que se dan necesariamente en los sujetos en que se dan. ¿O es que una y la misma cosa va a ser corruptible e incorruptible, si «corruptible» puede no darse en ella? Así pues, lo corruptible —en todas y cada una de las cosas corruptibles— o es la entidad o se da necesariamente en la entidad. Y el mismo razonamiento es aplicable también respecto de lo incorruptible, ya que lo uno y lo otro son de esas cosas que se dan necesariamente. En efecto, se oponen en tanto que son, y según primeramente son lo uno corruptible e incorruptible lo otro y, por tanto, son necesariamente diversos en cuanto al género.

Es, pues, evidente que no puede haber Formas tales como algunos afirman, pues tendría que haber también un hombre corruptible y otro incorruptible. Y a pesar de ello se afirma que las Formas son lo mismo que los individuos particulares en cuanto a la especie, y no solamente de nombre. Pero las cosas diversas en cuanto al género distan más entre sí que las diversas en cuanto a la especie.

LIBRO UNDÉCIMO (K)

CAPÍTULO PRIMERO

(BREVE DISCUSIÓN DE LAS APORÍAS DEL LIBRO III)[1]

Que la sabiduría es una ciencia de los principios se deduce con evidencia de las consideraciones iniciales[2] en que se desarrollaban las aporías concernientes a lo dicho por los demás acerca de los principios.

(*1*) Cabe plantearse la aporía[3] de si se ha de considerar que la sabiduría es una ciencia o muchas: pues si es una solamente, es cierto que de los contrarios se ocupa siempre una sola ciencia, pero los principios[4] no son contrarios; y si no es una solamente, ¿cuáles hay que decir que son éstas?

---

[1] Este capítulo y el siguiente contienen una exposición abreviada de las aporías analizadas en el libro III. Las observaciones propuestas acerca de las distintas aporías no coinciden exactamente en aquel libro y en éste. Sobre el significado del término 'aporía', cf III 1, 995a28, n. 2.

En este primer capítulo se recogen las siete aporías enunciadas en III 1 y desarrolladas en III 2-3.

[2] Cf. *supra*, I, 3-10.

[3] Cf. *la aporía primera* del libro III: 1, 995b4-6, y 2, 996a18-b26.

[4] Se refiere a las cuatro causas. Cf. *supra*, III 2, 996a21 ss.

⟨2⟩ Además [5], el estudiar los principios de la demostración ¿corresponde a una ⟨ciencia⟩ o a más de una? Si a una sola, ¿por qué a ésta más bien que a cualquier otra? Si a más de una, ¿cuáles hay que decir que son éstas?

⟨3⟩ Además [6], ¿se ocupa de todas las entidades o no? Si de todas no, resulta difícil justificar de cuáles; pero si una sola ⟨ciencia⟩ se ocupa de todas, no se ve cómo la misma ciencia puede ocuparse de más de un tipo ⟨de entidades⟩.

⟨4⟩ Además [7], ¿es [demostración] relativa solamente a las entidades, o también a los accidentes? Y es que si bien hay demostración sobre los accidentes, no la hay sobre la entidad. Pero si se trata de otra ⟨ciencia⟩, ¿cuál es cada una de ellas, y cuál es la sabiduría? Pues en tanto que demostrativa, será sabiduría la que versa sobre los accidentes; pero en tanto que se ocupa de las realidades primeras, lo será la que versa sobre la entidad.

Pero tampoco cabe decir que la ciencia que andamos buscando se ocupa de las causas expuestas en la *Física* [8]. Pues,

---

[5] Cf. *la aporía segunda* del libro III: 1, 995b6-10 y 2, 996b26-997a15.

[6] Cf. *la aporía tercera* del libro III: 1, 995b10-13 y 2, 997a15-25.

[7] Cf. *la aporía quinta* del libro III: 1, 995b18-27 y 2, 997a25-34. Sobre el uso del término 'accidente' *(symbebēkós)* en este contexto, cf. 995b20, n. 4.

«¿Es [demostración] relativa solamente a las entidades, o también a los accidentes?»: *peri tàs ousías mónon è kai tà symbebēkóta [apódeixis estin]*. Las palabras *apódeixis estin* parecen haber sido copiadas aquí, por diplografía, a partir de la línea siguiente. Obsérvese que su inclusión resulta incoherente con la afirmación inmediatamente posterior de que *no hay demostración en el caso de las entidades* (sobre esta afirmación, cf. *supra*, III 2, 997a30-32).

[8] Cf. *Física* II 3. Habitualmente se ha observado (cf. Bonitz, 452) que este párrafo no presenta la forma de una aporía, sino la de una afirmación explícita acerca de la sabiduría: en tanto que ésta se ocupa de realidades *inmóviles*, le es ajena la causa final. (Sobre la exclusión del *aquello para lo cual* (causa final) en el estudio de las realidades inmóviles, y particularmente en las matemáticas, cf. *supra*, III 2, 996a21-b1.

desde luego, no se ocupa de *aquello para lo cual* (tal es, en efecto, el bien, pero éste tiene lugar en lo relativo a la acción y en las cosas que están en movimiento; y mueve primeramente, pues tal es el fin, pero «lo que primeramente mueve» no existe para las cosas inmóviles).

⟨5⟩ En general, está la aporía[9] de si la ciencia que ahora 1059b
buscamos se ocupa de las entidades sensibles o no, sino de algunas otras. En efecto, si se ocupa de otras, será o de las Formas o de las Realidades Matemáticas. Ahora bien, es obvio que las Formas no existen[10] (y aún si se afirma que existen, está igualmente el problema de por qué lo que ocurre con las Realidades Matemáticas no ocurre también del mismo modo con las demás cosas de que hay Formas. Quiero decir que ponen las Realidades Matemáticas entre las Formas y las cosas sensibles como un tercer tipo de realidad, además de las Formas y de las de aquí, mientras que no hay *tercer* Hombre o Caballo, además del ⟨Caballo⟩ Mismo y de los individuales[11]. Pero si no es como dicen, ¿de qué tipo de cosas se dirá que se ocupa el matemático? No, desde luego, de las cosas de aquí, pues ninguna de ellas es como lo que investigan las ciencias matemáticas). Ciertamente, la ciencia que ahora andamos buscando no se ocupa de las Realidades Matemáticas, pues ninguna de éstas existe separada. Pero tampoco de las entidades sensibles, puesto que son corruptibles.

⟨6⟩ En general, cabe plantearse la aporía de a qué ciencia corresponde el enfrentarse al problema concerniente a la mate-

---

[9] Cf. *la aporía cuarta* del libro III: 1, 995b13-18 y 2, 997a34-998a19.

[10] Posible alusión a la refutación del Platonismo contenida en I 9.

[11] El argumento es el siguiente: si los Platónicos ponen las Realidades Matemáticas entre las Ideas y las cosas sensibles, ¿qué razón hay para no poner un «tercer hombre» entre la Idea de Hombre y los individuos humanos sensibles, particulares?

ria de las realidades matemáticas [12]. Pues ni corresponde a la física, ya que toda la actividad del físico se centra en las cosas que tienen en sí mismas un principio del movimiento y del reposo, ni tampoco a la ciencia que investiga acerca de la demostración y de la ciencia, ya que ésta lleva a cabo su investigación acerca de este mismo género. Sólo queda, entonces, que la filosofía que nos proponemos sea la que lleva a cabo la investigación acerca de tales cosas.

⟨7⟩ Por otra parte, cabría plantearse la aporía [13] de si ha de afirmarse que la ciencia que andamos buscando se ocupa de los principios, los que algunos denominan *elementos* y que todos consideran inmanentes en los compuestos. Más bien parecería, sin embargo, que la ciencia que andamos buscando tiene que ser de los universales. En efecto, toda definición y toda ciencia versa sobre los universales y no sobre las realidades últimas [14], de modo que se ocuparía más bien, así, de los géneros primeros. Éstos, por su parte, serían «lo que es» y lo «uno», puesto que habría que aceptar que incluyen máximamente a todas las cosas que son, y que se parecen máximamente a los principios, al ser primeros por naturaleza. En efecto, si éstos se suprimen, se eliminan también con ellos las demás cosas, ya que todo es «algo *que es*» y «algo *uno*». Pero, por otra parte, no parece que hayan de ponerse como géneros ni principios, en la medida en que, si se ponen como géneros, las diferencias participarán necesariamente de ellos, siendo así que ninguna diferencia participa del género. Además, si lo más simple es principio con más razón que lo que es menos simple, y si las

[12] Se refiere a la materia de los objetos matemáticos, a la *materia inteligible*. Sobre ésta, cf. *supra*, VII 10, 1036a9-12, y n. 61 *ad loc*. Por lo demás, la aporía suscitada no aparece en el libro III.

[13] Cf. *las aporías sexta* (1, 995b27-29 y 3, 998a20-b14) y *séptima* (1, 995b29-31 y 3, 998b14-999a23) del libro III.

[14] Es decir, no acerca de los individuos, de las realidades singulares.

especies últimas que derivan del género son más simples que los géneros (puesto que son indivisibles, mientras que los géneros se dividen en múltiples especies diferenciadas), las especies parecerán ser principios con más razón que los géneros. Pero, por otra parte, en cuanto que las especies se eliminan si se suprimen los géneros, los géneros parecen poseer, con más razón, el carácter de principios, ya que principio es aquello cuya eliminación comporta la de otro.

Éstos son, pues, los puntos aporéticos, y aún hay otros del 1060a
mismo tipo.

Capítulo segundo

(SE CONTINÚA Y CONCLUYE LA BREVE DISCUSIÓN DE LAS APORÍAS DEL LIBRO III)[15]

⟨*8*⟩ Además, ¿ha de ponerse algo aparte de los individuos o no, sino que la ciencia que andamos buscando se ocupa de éstos?[16]. Pero éstos son infinitos. Desde luego, aparte de los individuos, lo que queda son los géneros y las especies, pero la ciencia que andamos buscando no se ocupa ni de los unos ni de las otras. Por qué no es posible que se ocupe de ellos, ya se ha dicho[17]. Y, en general, se plantea el problema de si ha de aceptarse que existe alguna entidad separada, fuera de las entidades sensibles de acá, o no, sino que éstas constituyen las cosas que son, y sobre ellas recae la sabiduría. Pues está claro

[15] Aristóteles se ocupa, en este capítulo, de las restantes aporías enumeradas en III 1 y desarrolladas en III 3-6, a excepción de la que enumerábamos como decimotercera (1, 995b10-12, y 6, 1002b32-1003a5), a la cual no hay referencia alguna.

[16] Cf. *la aporía octava* del libro III: 1, 995b31-36 y 4, 999a24-b24.

[17] Referencia al capítulo anterior, 1059b31-38.

que buscamos alguna otra, y ésta es la tarea que nos proponemos. quiero decir, el ver si existe por sí mismo algo separado y que no se da en ninguna de las cosas sensibles.

Además, si hay alguna otra entidad fuera de las cosas sensibles, ¿fuera de qué entidades sensibles ha de afirmarse que las hay? ¿Por qué ponerla fuera de los hombres o los caballos, y no fuera de los vivientes, e incluso, fuera de las cosas inanimadas en su totalidad? [18]. Ciertamente, el establecer otras eternas. iguales en número a las entidades sensibles y corruptibles, parecería caer fuera de lo razonable. Pero si el principio que andamos ahora buscando no existe separado de los cuerpos, ¿qué otro podría ponerse con más razón que la materia? Ciertamente, ésta no existe en acto, sino que existe en potencia. Y con más razón, por consiguiente, parecería ser principio la forma y la configuración. Ahora bien, ésta es corruptible, de modo que no existe absolutamente ninguna entidad eterna separada y por sí misma. Pero esto es absurdo. En efecto, parece ⟨que la hay⟩, y es investigada por los más inteligentes, como que aceptan que existe un principio y entidad tal. Y es que ¿cómo habría orden si no existiera algo eterno, separado y permanente?

⟨9⟩ Pero, además [19], si existe alguna entidad y principio que por naturaleza sea tal como el que ahora buscamos, y este principio es uno para todas las cosas, el mismo para las eternas y para las corruptibles, se plantea el problema de por qué, tratándose del mismo principio, algunas de las cosas que dependen del principio son eternas y otras, sin embargo, no son eter-

---

[18] A juicio de Aristóteles, la lógica interna al Platonismo exige la existencia de todo tipo de Ideas, en correspondencia a todo tipo de realidades, a pesar de la insistencia platónica en excluir la existencia de Ideas correspondientes a ciertos ámbitos de lo real. Al respecto, cf. *supra*, I 9. 990b10-11, y n. 56 *ad loc.*

[19] Cf. *la aporía décima* del libro III: 1, 996a2-4 y 4, 1000a5-1001a3.

nas (esto resulta, desde luego, absurdo). Si, por el contrario, uno es el principio de las cosas corruptibles y otro distinto el de las eternas, si el de las corruptibles es eterno, tendremos un problema similar (¿por qué, si el principio es eterno, no son también eternas las cosas que dependen del principio?). Pero si es corruptible, tendrá, a su vez, otro principio, y éste otro, y así caeremos en un proceso infinito.

⟨*10*⟩ Por otra parte[20], si se ponen «lo que *es*» y el «uno», considerados principios inmóviles en grado sumo, por lo pronto, ¿cómo podrán existir separados y por sí mismos, si ninguno 1060b
de ellos significa *un esto*[21] y una entidad? Desde luego, los principios eternos y primeros los buscamos con estas características. Y si ambos expresan *un esto* y una entidad, en tal caso serán entidades todas las cosas que son. En efecto, «lo que *es*» se predica de todas las cosas (y de algunas cosas también el «uno») y, sin embargo, es falso que sean entidades todas las cosas que son.

Además, ¿cómo es posible que sea verdad lo que dicen quienes afirman que el Uno es principio primero y que es entidad, y a partir del Uno y de la materia generan seguidamente el número, y dicen que éste es entidad? ¿De qué modo ha de pensarse que es *una* la Díada, y cada uno de los demás números compuestos? Nada dicen sobre esto, y tampoco es fácil decirlo. Pues si se establecen como principios las líneas y lo que viene a continuación (me refiero a las superficies primeras), está el hecho de que no son entidades separadas, sino secciones y divisiones: aquéllas, de las superficies, y éstas, de los cuerpos (y

---

[20] En este pasaje (1060a36-b19) se recogen conjuntamente *las aporías undécima y decimocuarta* del libro III. Cf. 1, 996a4-9 y 4, 1001a4-b25; 1, 996a12-15 y 5, 1001b26-1002b11.

[21] «Un esto»: *tóde ti*. Sobre esta expresión (usual en Aristóteles, y que se repite en este capítulo), cf. *supra*, III 5, 1001b32, n. 42.

los puntos, de las líneas) y son, además, límites de estas mismas cosas. Todas ellas se dan en otras cosas, y ninguna de ellas existe separada. Además, ¿cómo aceptar que hay una entidad del punto y del Uno? Pues de toda entidad hay generación, pero del punto no la hay. El punto, en efecto, es una división.

⟨*11*⟩ Plantea también una aporía[22] el hecho de que toda ciencia se ocupa de los universales y de lo que es *de tal cualidad*, mientras que la entidad no es universal, sino más bien *un esto* y algo separado: por consiguiente, si la ciencia se ocupa de los principios, ¿cómo aceptar que el principio es entidad?

⟨*12*⟩ Además, ¿existe algo fuera del compuesto, o no?[23]. (Me refiero al de la materia y lo que se da en ella.) Si no, está el hecho de que todas las cosas que se dan en la materia son corruptibles. Si, por el contrario, existe algo, esto será la forma y la configuración. Ciertamente, resulta difícil precisar en qué casos existe separada de la materia y en qué casos no. En algunos casos, desde luego, es obvio que la forma no existe separada, por ejemplo, la de una casa.

⟨*13*⟩ Además[24], ¿los principios son los mismos específicamente, o numéricamente? Desde luego, si son uno numéricamente, todas las cosas serán la misma cosa.

---

[22] Cf. *la duodécima aporía* del libro III: 1, 996a9-10 y 6, 1003a5-17.

[23] Aristóteles vuelve a una cuestión ya suscitada anteriormente, en 1060a3-27.

[24] Cf. *la aporía novena* del libro III: 1, 996a1 y 4, 999b24-1000a4.

CAPÍTULO TERCERO

(POSIBILIDAD Y OBJETO DE LA FILOSOFÍA)[25]

Puesto que la ciencia del filósofo se ocupa de lo que es, en tanto que algo que *es*, universalmente y no parcialmente, y puesto que, por otra parte, «lo que *es*» se dice tal en muchos sentidos y no según un sentido único, ciertamente, si se trata de un caso de homonimia y nada hay común a todos esos sentidos, no caerán bajo una única ciencia (al no haber un género único que los incluya); sin embargo, si hubiera algo común ⟨a todos ellos⟩, caerían bajo una única ciencia. Ahora bien, parece que se dice del modo que acabamos de indicar, como 'médico' y 'sano'. En efecto, también estos dos se dicen en muchos sentidos, pero uno y otro se dicen del siguiente modo: lo uno, en cuanto que se refiere, de la manera que sea, a la ciencia médica, y lo otro a la salud, y otros términos por relación a otra cosa, pero cada uno de ellos por relación a la misma cosa. Y es que se denomina médica una explicación, y médico un aparato, porque la una proviene de la ciencia médica y el otro le es útil a ésta. Y de modo semejante ocurre también con lo sano: esto se denomina tal porque es síntoma de salud, aquello porque la produce. Y del mismo modo también en los demás casos. Del mismo modo se dice también todo lo que *es*: en efecto, por el hecho de ser una afección, un hábito, una disposición, un movimiento, o cualquier otra determinación de lo que es, en tanto

[25] Los caps. 3-6 constituyen un extracto o resumen de las principales cuestiones tratadas en el libro IV. Este capítulo tercero se ocupa del objeto, y de la posibilidad, de la ciencia de «lo que es, en tanto que algo que *es*» *(òn hêi ón)* y se corresponde, por tanto, con el contenido de IV 1-2, a cuyo texto, y a las notas correspondientes, remitimos globalmente al lector.

que algo que es [26], de cada una de estas cosas se dice que son «algo que es».

Puesto que se produce la referencia de todo lo que es a algo uno y común, también cada una de las oposiciones quedará referida a las diferencias y oposiciones primeras de lo que es, tanto si las diferencias primeras de «lo que es» son la Unidad y la Pluralidad, o Semejanza y Desemejanza, como si son otras. Éstas, desde luego, ya las tenemos estudiadas [27]. Nada importa, por lo demás, que la referencia de lo que es se haga a «lo que es» o a «lo uno». Pues, aunque no sean lo mismo, sino distintos, ambos términos son intercambiables: en efecto, lo *uno* es, a su manera, algo que *es*, y «lo que es» es algo *uno*.

Y puesto que a una y la misma ciencia corresponde estudiar todos los contrarios, y puesto que cada uno de ellos, en cada caso, se dice por privación, ciertamente, uno se encontraría con el problema de en qué modo se dice por privación lo contrario en aquellos casos que admiten grados intermedios, como «justo» e «injusto»; pues bien, en todos estos casos ha de tomarse, no como privación, en su totalidad, de lo expresado en la definición, sino como privación de su forma más perfecta: por ejemplo, si el justo es aquel que se somete a las leyes por tener tal disposición, el «in-justo» no ha de estar, en todo caso, privado totalmente de lo expresado por esta definición, sino que en la medida en que deja de obedecer a las leyes, en esa medida se da en él la privación. Y del mismo modo también en los demás casos.

Al igual que el matemático estudia nociones obtenidas por abstracción (en efecto, estudia suprimiendo todos los aspectos

[26] «Por el hecho de ser una afección... de lo que es, en tanto que algo que es», etc. La fórmula *ŏn hêi ŏn* («lo que es, en tanto que algo que es») aparece, en estas líneas, directamente referida a la *ousía*, a la entidad. Compárese con IV 2, 1003b6-9, y con VII 1, 1028a18-20.

[27] Cf. *supra*, IV 2, 1004a2, n. 8.

sensibles, como el peso y la ligereza, la dureza y lo contrario de ésta, y también el calor y el frío, y las demás contrariedades sensibles, mientras que deja solamente lo cuantitativo y lo continuo, sea en una o en dos o en tres dimensiones, así como las propiedades que poseen en tanto que son cantidades y magnitudes continuas, y no las estudia bajo ningún otro aspecto, y en unos casos estudia las posiciones recíprocas y las propiedades que les corresponden, y en otros casos estudia las conmensurabilidades y las inconmensurabilidades, y en otros las proporciones, y, no 1061b obstante, afirmamos igualmente que de todas estas cosas se ocupa una y la misma ciencia, la geometría), del mismo modo ocurre también con «lo que es»: en efecto, no a otra ciencia que a la filosofía corresponde estudiar sus accidentes en la medida en que es algo que es, así como las contrariedades que le pertenecen en tanto que algo que es. Pues a la física habría que adjudicarle las cosas, no en tanto que cosas que *son*, sino en tanto que *participan del movimiento*. Y, ciertamente, la Dialéctica y la Sofística se ocupan de los accidentes de las cosas que son, pero no en tanto que cosas que son, ni tampoco estudian lo que es, en tanto que algo que *es*. Sólo queda, por consiguiente, que sea el filósofo el que estudie las cosas que decimos, en la medida que son «cosas que *son*». Y puesto que «lo que es», aunque se diga en muchos sentidos, en todos los casos se dice según algo único y común, y lo mismo los contrarios (en efecto, son referidos a las oposiciones y diferencias primeras), y puesto que es posible que las cosas de tales características caigan bajo una única ciencia, quedaría resuelta la aporía enunciada al principio[28], me refiero al problema de cómo una ciencia única puede ocuparse de muchas cosas que son diferentes en cuanto al género.

[28] Usualmente, los comentaristas (así, Ross, II, 313; Tricot, II, 593, etc.) consideran esta indicación como referencia al problema planteado en el capítulo anterior, en 1059a20-23. Tal vez, sin embargo, se refiera a la cuestión

CAPÍTULO CUARTO

(FÍSICA, MATEMÁTICAS, FILOSOFÍA)[29]

Puesto que también el matemático utiliza los axiomas comunes, pero en su ámbito particular, a la filosofía primera corresponderá estudiar también sus principios. Pues «si se sustraen cantidades iguales de cantidades iguales, los restos son iguales» es un axioma común a todo tipo de cantidades, pero las matemáticas investigan aplicándolo a alguna parte de la materia que les es propia, por ejemplo, a líneas, ángulos, números o alguno de los otros tipos de cantidad, pero no en tanto que cosas que *son*, sino en tanto que cada una de estas cosas *es continua* en una, dos o tres dimensiones. La filosofía, por el contrario, no investiga acerca de realidades particulares, en tanto que a cada una de ellas le ocurre tener alguna propiedad, sino acerca de lo que es, en tanto que cada una de ellas es *algo que es*. Y lo mismo que con las matemáticas ocurre también con la ciencia física. En efecto, la física estudia los accidentes y los principios de las cosas que son, en tanto que *son movidas*, y no en tanto que cosas que son (mientras que hemos dicho que la ciencia primera se ocupa de éstas, en la medida en que las cosas que estudia son cosas que *son*, y no en tanto que son alguna otra cosa). Por eso ha de afirmarse que ésta[30] y la ciencia matemática son partes de la sabiduría.

---

suscitada al comienzo de este capítulo, en 1060b33-35: el contenido mismo de la cuestión (imposibilidad de que una misma ciencia abarque cosas que *no caen bajo el mismo género*) parece indicarlo suficientemente.

[29] El contenido de este capítulo se corresponde, parcialmente, con la temática de IV 3 (en particular, de 1005a19-b2).

[30] «Ésta», es decir, *la física*. La física y las matemáticas son partes del saber, son saberes parciales.

CAPÍTULO QUINTO

⟨REFUTACIÓN DE LOS QUE NIEGAN EL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN⟩[31]

Hay un principio, en las cosas que son, acerca del cual no es posible caer en error, sino que siempre se hace necesariamente lo contrario, o sea, estar en la verdad: que «no es posible que lo mismo sea y no sea a un mismo tiempo», e igualmente en el caso de los otros predicados que se oponen entre sí 1062a
de este modo.

De tales principios no hay demostración en sentido absoluto, pero sí que la hay como refutación *ad hominem*. En efecto, no es posible deducirlos silogísticamente a partir de un principio más cierto, lo cual debería hacerse, sin embargo, si se tratara de una demostración en sentido absoluto. Ahora bien, contra quien afirme las proposiciones opuestas, si uno quiere demostrar su falsedad, ha de proponer algo *que sea idéntico* al axioma de que «no es posible que lo mismo sea y no sea a un mismo tiempo», pero *que no parezca que es idén-*

[31] El capítulo se dedica a la refutación de los negadores del Principio de No-Contradicción. En él se recoge, de modo sumario, la parte final del cap. 3 (1005b18-34) y el cap. 4 del libro IV. Los argumentos son aquí más escasos y menos completos. Así (como ha señalado Ross, II, 316), aquí no se hace referencia alguna 1) ni al argumento según el cual la negación del Principio de No-Contradicción *comporta la supresión de la entidad (ousía)* y la consiguiente reducción de toda la realidad a determinaciones accidentales sin sujeto alguno determinado (IV 4, 1007a20-b18), 2) ni al conjunto de argumentos expuestos en IV 4, 1008a7-b12, 3) ni tampoco, en fin, al argumento de que quienes niegan el Principio de No-Contradicción *se comportan, sin embargo, en la práctica de acuerdo con sus exigencias* (1008b12-1009a5).

tico a él[32]. Y es que solamente de este modo cabe demostración contra quien dice que las proposiciones opuestas pueden ser verdaderas acerca del mismo sujeto.

Pues bien, los que pretenden participar conjuntamente en una discusión tienen que estar de acuerdo en algo. En efecto, si esto no se produce, ¿cómo les será posible participar conjuntamente en una discusión? Cada palabra, por tanto, ha de ser comprensible y ha de tener un significado, no muchos, sino uno solo. Y en caso de que tenga más de un significado, ha de aclararse a cuál de ellos se refiere la palabra. Ahora bien, el que dice que «es y no es esto», niega aquello que afirma y, por consiguiente, dice que la palabra[33] no significa aquello que significa. Pero tal cosa es imposible. Por consiguiente, si algo significa «ser esto», es imposible que el enunciado contradictorio sea verdadero.

Además, si la palabra tiene algún significado y éste es verdadero, tiene que serlo *necesariamente*[34]. Pues lo que es necesariamente, no puede en ningún caso no ser. Por consiguiente,

---

[32] Quien pretende refutar al negador del Principio de No-Contradicción *ha de disimular* (en definitiva, *ha de engañarle)*, de modo que el negador no caiga en la cuenta de que está asumiendo algo que supone *aceptar ya* el Principio. Esta referencia al engaño, al disimulo, no aparece en el libro IV, donde la argumentación no aparece tampoco expresamente caracterizada como refutación «ad hominem» *(pròs tónde;* 1062a2). Estos detalles dejan ver con mayor viveza *el carácter dialéctico* de la argumentación utilizada.

[33] «Dice que *la palabra* no significa aquello que significa». Suponiendo que el adversario ha dicho de un individuo cualquiera que «*es y no es* (hombre)», la palabra a que se refiere el texto puede ser, o bien el verbo 'ser' (así, Bonitz, 460, a quien siguen Reale, II, 206, n. 5, y otros), o bien cualquier predicado utilizado, como 'hombre', por ejemplo (así, Ross, II, 316). Al respecto, cf. el texto paralelo de IV 4, 1006a28-31, y n. 21 *ad loc.*

[34] Para una exposición más detallada de esta argumentación, cf. IV 4, 1006b28-34, y n. 23 *ad loc.*

no es posible que las afirmaciones y las negaciones opuestas sean verdaderas acerca del mismo sujeto.

Además, si la afirmación no es en absoluto más verdadera que la negación, el que dice ⟨de un individuo⟩ que es un hombre, no dirá más verdad en absoluto que el que dice que no es un hombre. Ahora bien, cabe pensar que el que dice que un hombre *no es un caballo* enuncia algo más verdadero, o no menos verdadero, que el que dice que no es un hombre; luego también dirá la verdad si dice que *es un caballo* (pues se había quedado en que los enunciados opuestos son verdaderos por igual). Sucede, entonces, que el mismo sujeto es hombre y caballo, o cualquier otro animal.

No hay, pues, en sentido absoluto, demostración alguna de estos principios, pero sí demostración contra quien afirme tales cosas. Y, seguramente, alguien que preguntara de este modo habría obligado al mismo Heráclito a reconocer enseguida que es absolutamente imposible que los enunciados opuestos sean verdaderos del mismo sujeto. Pero él abrazó esta opinión sin caer en la cuenta de lo que decía. En cualquier caso, sin embargo, si lo afirmado por él es verdadero, ni siquiera su afirmación sería verdadera, a saber, que lo mismo **1062b**
puede ser y no ser al mismo tiempo. Pues así como, por separado, la afirmación no es, en absoluto, más verdadera que la negación, del mismo modo, si la unión y conjunción de ambas se toma como una única afirmación, tampoco su negación será más verdadera en absoluto que la proposición entera tomada como afirmación.

Además, si no es posible afirmar nada con verdad, incluso esta misma sería falsa, la de que no hay ninguna afirmación verdadera. Ahora bien, si hay alguna, queda refutado lo afirmado por quienes plantean tales dificultades y destruyen totalmente el diálogo.

CAPÍTULO SEXTO

⟨REFUTACIÓN DE LOS ARGUMENTOS EN QUE SE APOYAN LOS NEGADORES DEL PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN⟩[35]

Próximo a las opiniones expuestas está también el dicho de Protágoras. Pues éste dijo también que el hombre es medida de todas las cosas, con lo que no quería decir sino que lo que a cada cual le parece, eso también es firmemente. Pero si esto es así, sucede que la misma cosa es y no es, es mala y buena, y los demás predicados que corresponden a expresiones opuestas, por aquello de que esta cosa les parece ser bella a unos y a otros lo contrario, y que la medida es lo que a cada cual le parece. Ahora bien, esta aporía puede resolverse si se considera de dónde procede el origen de tal opinión. Parece, en efecto, que a algunos les ha venido a partir de la doctrina de los filósofos de la naturaleza, y a otros a partir del hecho de que no todos tienen el mismo conocimiento de las mismas cosas, sino que a unos esta cosa les parece dulce y a otros lo contrario.

En efecto, que nada se genera a partir de lo que no es, sino todo a partir de lo que es, constituye una doctrina común a casi todos los filósofos de la naturaleza. Desde luego, puesto que nada deviene blanco si se trata de algo totalmente blanco y que no tiene parte alguna que sea no-blanca, lo que deviene blanco provendrá de *lo que no es blanco:* por consiguiente, según ellos, provendrá de *lo que no es,* a menos que la misma cosa sea blanca y no-blanca. No es difícil, sin embargo, resol-

[35] Con este capítulo concluye el tratamiento del Principio de No-Contradicción. Las argumentaciones en él recogidas se corresponden ampliamente con las contenidas en IV 5-8.

ver esta aporía: ya se dijo, en efecto, en la *Física*[36] en qué sentido las cosas generadas se generan a partir de lo que no es, y en qué sentido a partir de lo que es.

Por otra parte, sería ingenuo asentir por igual a las opiniones y fantasías de los que están en desacuerdo, pues es obvio que necesariamente algunos se equivocan. Y esto resulta evidente por lo que sucede con la percepción sensible. En efecto, la misma cosa no parece, en absoluto, dulce a unos y a otros lo **1063a**
contrario, a no ser que una parte de ellos tengan destruido o dañado el órgano que siente y distingue los mencionados sabores. Y siendo esto así, habrá de aceptarse que los unos son medida, y habrá de aceptarse que los otros no. Y afirmo esto también, por igual, respecto de bueno y malo, hermoso y feo, y las demás características de este tipo. Aceptar tal cosa es lo mismo que dar por bueno lo que parece a aquellos que se aprietan con un dedo debajo del ojo y hacen que una cosa se vea doble: que tienen que ser dos, puesto que así aparecen, pero a la vez tiene que ser una, ya que lo que es una cosa les parece una a quienes no presionan el ojo.

En general, es absurdo hacerse un juicio acerca de la verdad a partir del hecho de que las cosas de aquí parecen estar cambiando y no permanecer nunca en las mismas condiciones. Pues la verdad ha de perseguirse a partir de las cosas que se hallan siempre en las mismas condiciones y que no son afectadas por cambio alguno, y de este tipo son los cuerpos celestes. En efecto, éstos no aparecen a veces con tales características, y de nuevo con tales otras, sino siempre idénticas y sin participar de cambio alguno.

---

[36] *Física* I 7-9. Aristóteles se refiere, sin duda, a su propia explicación de la posibilidad del movimiento en términos de sujeto, privación y forma, y especialmente, a través de las nociones de potencia y acto. Cf. también, *supra*, IV 5, 1009a30-36.

Además, si hay movimiento, hay algo que se mueve, y todo se mueve *a partir de* algo y *hacia* algo. Por consiguiente, lo que se mueve tiene que estar en aquello a partir de lo cual se mueve y no estar en eso mismo, y moverse hacia esto y llegar a encontrarse en esto, sin que las proposiciones contradictorias tengan que ser verdaderas a lá vez, como ellos creen[37].

Y aun suponiendo que las cosas de aquí cambian y se mueven continuamente en cuanto a la cantidad (si alguien afirmara esto, aun no siendo verdad)[38], ¿por qué no iban a permanecer en cuanto a la cualidad? En efecto, parece que atribuyen a la misma cosa los predicados contradictorios porque suponen que la cantidad no permanece idéntica en los cuerpos y que, por ello, la misma cosa es y no es de cuatro codos. Pero la entidad pertenece al ámbito de lo cualitativo[39]. Y ésta es de naturaleza

[37] «Lo que se mueve tiene que *estar en aquello a partir de lo cual se mueve y no estar en eso mismo»: eînai en ekeínôi ex hoû kinésetai kai ouk eînai en autôi* (19-20). El sentido de estas líneas es controvertido. 1) Tomado a primera vista, el texto parece dar la razón a quienes niegan la validez del Principio de No-Contradicción, ya que parece decir que lo que se mueve ha de *estar y no estar* en aquello a partir de cual se mueve. *Tendría que suponerse, pues, una referencia implícita a momentos sucesivos:* lo que se mueve está *primero*, y no está *después*, etc. Así lo entiende Ross (II, 319), y también Tricot (II, 601, n. 2), Reale (II, 208, n. 9) y otros. 2) Cabría suponer, como explicación alternativa, que las palabras *en autôi* no se refieren al estado inicial, sino al estado final del movimiento, excluyendo toda referencia a momentos sucesivos: «ha de estar en aquello a partir de lo cual se mueve y *no estar en aquello mismo* (hacia lo *que se mueve*)». Así lo entendía Aquino (2234), y ésta es la interpretación propuesta por Bonitz (462). Nos parece preferible la primera interpretación, teniendo en cuenta la idea de *simultaneidad* que aparece inmediatamente («sin que las proposiciones contradictorias tengan que *ser verdaderas a la vez: synalétheúesthai*, 1063a21).

[38] Según Aristóteles, el cambio cuantitativo *no es continuo*. Cf. *Física* VIII 3, 253b13-23.

[39] Sobre la pertenencia de la *ousía* al ámbito de lo cualitativo, cf. el pasaje correspondiente del libro IV: 5, 1010a23-25, y n. 44 al texto.

determinada, mientras que la cantidad es de naturaleza indeterminada.

Además, cuando el médico prescribe tomar tal alimento, ¿por qué lo toman? ¿Por qué esto es pan más bien que no lo es? Nada separaría, por consiguiente, el comer del no comer. No obstante, se toman el alimento, como que están en la verdad al respecto y como que tal alimento es el que les ha sido prescrito. Y, sin embargo, no deberían hacerlo, ya que en las cosas sensibles ninguna naturaleza permanece firmemente, sino que todas ellas están siempre moviéndose y cambiando.

Además, si sufrimos continuamente alteraciones y no permanecemos nunca siendo los mismos, ¿qué tiene de extraño si las cosas no nos parecen nunca las mismas, como ocurre con los enfermos? (A éstos, en efecto, por no encontrarse en un estado semejante a cuando estaban sanos, las cosas sensibles no les parecen del mismo modo; y no por ello las cosas sensibles participan de cambio alguno, si bien producen en los enfermos impresiones distintas y que no son las mismas. Y, seguramente, las cosas ocurren necesariamente del mismo modo en el caso del cambio que hemos mencionado.) Pero, si no cambiamos, sino que continuamos siendo los mismos, habrá algo que permanece.

Respecto de aquellos que plantean los problemas indicados a partir de meros argumentos verbales, no es fácil refutarlos, puesto que no afirman cosa alguna ni piden razón de ella. Éste es, en efecto, el modo en que se lleva a cabo todo razonamiento y toda demostración. Ellos, sin embargo, al no afirmar nada, suprimen el diálogo y toda forma de razonamiento. Frente a éstos, por consiguiente, no hay razonamiento. Por el contrario, a los que se hallan perplejos a causa de los problemas tradicionales es fácil contestarles y resolver aquellos puntos que les plantean problema. Es evidente por cuanto se ha dicho[40].

---

[40] Referencia a toda la argumentación anterior desplegada en este mismo capítulo (1062b20-1063b7).

Resulta, por tanto, evidente por todas estas razones que no es posible que los enunciados opuestos sean verdaderos a la vez del mismo sujeto, y tampoco los contrarios, ya que toda contrariedad se dice por privación, lo cual resulta evidente si las nociones de los contrarios se reducen a su principio. Del mismo modo, ninguno de los términos intermedios puede predicarse de uno y el mismo sujeto. Pues si el sujeto es blanco, diremos algo falso al afirmar que no es «ni negro ni blanco». Y es que en tal caso ocurriría que es blanco y no es blanco, ya que respecto del mismo sujeto resultará verdadero uno de los predicados que componen la expresión, y tal predicado es contradictorio de blanco.

Tampoco pueden estar en la verdad ni quienes siguen a Heráclito ni quienes siguen a Anaxágoras en sus explicaciones. Pues, si no, ocurrirá que los contrarios se predican del mismo sujeto. Y es que cuando dice que en todo hay de todo, viene a decir que nada es dulce más bien que amargo, o que cualquiera de los demás pares de contrarios, si es que en todo hay de todo no solamente en potencia, sino también actualmente y de modo diferenciado. De la misma manera, tampoco es posible que todos los enunciados sean falsos, ni que todos sean verdaderos, tanto a causa de las muchas dificultades que acarrea esta tesis, como por lo siguiente: si todos los enunciados son falsos, tampoco quien lo dice dice la verdad; si, por el contrario, todos son verdaderos, el que dice que todos son falsos no dice algo falso.

Capítulo séptimo

⟨Física. Matemáticas. Teología⟩[41]

Toda ciencia investiga ciertos principios y causas concernientes a todas las cosas cuyo conocimiento le corresponde, por ejemplo, la medicina, la gimnástica, y todas las demás, las 1064a
productivas y las matemáticas. Cada una de ellas, en efecto, tras circunscribir un género para sí, se ocupa de éste como algo que se da y que es, pero no en tanto que es, sino que ésta es una ciencia distinta, aparte de aquellas ciencias. A su vez, cada una de las ciencias señaladas, tras captar de algún modo el *qué-es* en cada género, se esfuerzan en demostrar lo demás con mayor laxitud o con mayor rigor. Y captan el *qué-es* las unas por medio de la sensación, las otras por hipótesis. Por eso, también resulta evidente a partir de esta inducción que no hay demostración de la entidad, del *qué-es*.

Por otra parte, puesto que hay una ciencia de la naturaleza, es evidente que será distinta tanto de la ⟨ciencia⟩ práctica como de la productiva. En cuanto a la productiva, él principio del movimiento se halla en el que produce, y no en lo producido, sea aquél algún arte, sea cualquier otra potencia. Y del mismo modo, en cuanto a la ⟨ciencia⟩ práctica, el movimiento no tiene lugar en lo que ha de hacerse, sino más bien en los agentes. La del físico, por su parte, se ocupa de las cosas que tienen en ellas mismas un principio del movimiento. Por ello resulta evidente que la ciencia física, necesariamente, no es ni práctica ni productiva, sino teorética (ya que ha de caer en alguno de estos géneros). Ahora bien, puesto que, necesariamente, cada una de

---

[41] Este capítulo recoge, muy de cerca, el contenido de VI 1. Remitimos, por tanto, de modo global al texto y a las notas a pie de página de VI 1, todas ellas pertinentes y aclaratorias para este capítulo.

las ciencias ha de conocer de algún modo el *qué-es*, y ha de servirse de él como principio, conviene no pasar por alto de qué modo ha de definir el físico, y de qué modo ha de tomar la definición de la entidad, si como lo chato o, más bien, como lo cóncavo. De éstos, en efecto, la definición de lo chato se enuncia conjuntamente con la materia de la cosa, y la de lo cóncavo sin la materia. Y es que la chatez tiene lugar en la nariz, y por eso la definición de aquélla se considera juntamente con ésta: efectivamente, «chato» es «nariz cóncava». Es claro, por tanto, que la definición de carne, y de ojo, y de las demás partes, ha de darse siempre juntamente con la materia.

Por otra parte, puesto que hay una ciencia de lo que es, en tanto que *es* y en tanto que *es separado*[42], ha de mirarse si ésta se identifica, acaso, con la física, o si, más bien, es distinta. Ciertamente, la física trata de las cosas que tienen en ellas mismas un principio del movimiento, mientras que la matemática, a su vez, es ⟨ciencia⟩ teorética acerca de cosas que tienen permanencia, pero no existencia separada. Por tanto, alguna dis-

[42] «(Puesto que hay una ciencia) *de lo que es, en tanto que algo que es y en tanto que es separado»: toû óntos hêi ón kai chōristón*. Esta expresión, que no aparece en VI 1, *parece* referir la fórmula *ón hêi ón* a «lo que existe separado», identificando de modo inmediato «lo que es» con «lo que *es separado*» y, en consecuencia, identificando de modo inmediato la Ontología con la Teología. (Sobre este punto, cf. *supra*, «Introducción» II, C, 2 [«La absorción de la ontología por la teología»], especialmente la n. 26.)

Por mi parte, no creo que este texto deba interpretarse como identificación, sin más, de ambas fórmulas. En efecto, no se dice que estudia lo que es, en tanto que algo que *es*, es decir, en tanto que *es separado*. Se dice, más bien, que la Teología estudia lo que es, pero *en tanto que algo que es* y *en tanto que es separado:* el 'y' no es epexegético y el término *chōristón*, regido gramaticalmente por *hêi* («en tanto que») añade, más bien, una segunda y ulterior especificación del punto de vista desde el cual la Teología estudia la realidad correspondiente, lo cual sirve para definir la Teología y no conlleva confusión o identificación inmediata alguna de ésta con la ciencia universal.

tinta de estas dos ciencias se ocupa de lo que es separado e inmóvil, si es que hay alguna entidad tal, quiero decir, separada e inmóvil, algo que tratamos de demostrar. Y si, entre las cosas que son, existe una naturaleza tal, allí estará también seguramente lo divino, y ella será principio primero y supremo. Es, 1064b
pues, evidente que hay tres géneros de ciencias teoréticas: Física, Matemáticas, Teología. Ahora bien, el mejor género ⟨de ciencia⟩ es el de las teoréticas, y de éstas lo es la última citada, ya que se ocupa de la más excelsa de las cosas que son, y cada una ⟨de las ciencias⟩ es mejor o peor según sea lo que es propio de su conocimiento.

Cabría plantearse el problema de si la ciencia de lo que es, en tanto que algo que es, ha de considerarse universal o no. En efecto, cada una de las ciencias matemáticas se ocupa de un género determinado, mientras que la ⟨matemática⟩ universal, común, se ocupa de todos ellos. Así pues, si las entidades físicas son las primeras de las cosas que son, también la física sería la primera de las ciencias. Si, por el contrario, existe otro tipo de naturaleza y entidad, separada e inmóvil, la ciencia de ésta será también necesariamente otra, y anterior a la física, y universal por ser primera.

Capítulo octavo

⟨SER ACCIDENTALMENTE Y SER VERDADERO⟩[43]

Puesto que 'lo que es', sin más precisiones, se dice de muchos modos, de los cuales uno es el que se dice que *es accidentalmente*, ha de investigarse primero acerca de lo que es de este

[43] Lo expuesto en este capítulo se corresponde, en líneas generales, con el contenido de VI 2-4.

modo. Ciertamente, que ninguna de las ciencias tradicionales se ocupa de lo accidental, es evidente (en efecto, ni el arte de construir tiene en cuenta lo que accidentalmente ocurrirá con los usuarios de la casa, por ejemplo, si la habitarán con disgusto o lo contrario, ni tampoco el de tejer, ni el de curtir, ni el de cocinar, sino que cada ciencia tiene en cuenta solamente lo que, por sí misma, le concierne, es decir, su fin propio; ni tampoco ⟨consideran las relaciones entre⟩ músico y gramático, ni ⟨argumentos como el siguiente:⟩ que el que es músico, porque se hizo gramático, *será a la vez* ambas cosas, sin serlo antes; ahora bien, como lo que es, si no es siempre, ha llegado a ser, resulta que *llegó a la vez* a ser músico y gramático; pero de esto no se interesa ninguna de las consideradas comúnmente ciencias, excepto la Sofística. Efectivamente, sólo ésta se ocupa de lo accidental, por lo que Platón no se expresó mal al decir que el sofista discute acerca de *lo que no es*[44]. Pues bien, que no es posible que haya ciencia del accidente, resultará evidente a quienes traten de captar qué es lo accidental. Decimos que todo es, o bien siempre y por necesidad (no la necesidad en el sentido de «violencia», sino aquella de que hacemos uso en lo referente a las demostraciones)[45], o bien la mayoría de las veces, o bien ni la mayoría de las veces ni siempre y por necesidad, sino de modo fortuito: por ejemplo, si en la canícula hace frío, pero esto no sucede siempre y por necesidad, ni tampoco la mayoría de las veces, sino que en alguna ocasión puede suceder. Así pues, el accidente es lo que se produce, si bien no siempre ni por necesidad, ni la mayoría de las veces.

Por tanto, queda dicho qué es el accidente. Por su parte, es evidente que no hay ciencia de algo tal. En efecto, toda ciencia

---

[44] Cf. *Sofista* 237a, 254a.

[45] Es decir, lo que es necesario en el sentido de que «no puede ser de otro modo que como es»: cf. *supra*, V 5, 1015a34, y VI 2, 1026b28-29.

se ocupa de lo que es siempre o la mayoría de las veces, pero el accidente no cae ni en lo uno ni en lo otro. Y es, a su vez, evidente que de lo accidental no hay causas y principios como los de lo que es por sí, pues ⟨si los hubiera,⟩ todas las cosas sucederían por necesidad. Y es que, si esto existe cuando existe eso, y eso cuando existe aquello, y aquello no sucedió casualmente, sino por necesidad, existirá también por necesidad eso de lo que aquello era causa, hasta llegar a lo que se considera lo último efectuado (y esto era lo supuestamente accidental), con lo que todas las cosas serán por necesidad, y el que algo suceda fortuitamente de las dos maneras, así como la posibilidad de generarse o no, quedan totalmente eliminados de entre las cosas que se generan. Y aunque se suponga que la causa no existe ⟨siempre⟩, sino que se genera, las consecuencias serán las mismas, pues todo se generará por necesidad. En efecto, el eclipse de mañana se producirá si se produce esto, y esto si se produce esto otro, y esto otro si se produce alguna otra cosa: y de este modo, restando tiempo del tiempo limitado que va de ahora a mañana, se llegará alguna vez a lo que existe y, por tanto, si esto existe, a continuación de esto se producirán por necesidad todas las cosas, de modo que todas las cosas se producirán por necesidad.

En cuanto a lo que es en el sentido de «es verdadero» y a lo que «es accidentalmente», el uno se da en una combinación del pensamiento y es una afección de éste (y por eso no se buscan los principios concernientes a lo que es en este sentido, sino los concernientes a lo que es fuera y separado[46]), y el otro, a su vez, no es necesario, sino indeterminado, quiero decir, lo accidental. Y sus causas son desordenadas e infinitas.

---

[46] «Lo que es *fuera* y separado»: *tò éxō òn kaì chōristón*. Se refiere, sin duda, a lo que es *fuera del pensamiento* y se da separadamente de él. Compárese con el pasaje de VI 4, 1028a1-2, y véase la nota correspondiente (n. 21).

Por su parte[47], el *para algo* se da en las cosas que se generan, sea naturalmente sea por el pensamiento, y el azar tiene lugar cuando alguna de estas cosas se genera accidentalmente. Y es que la causa, lo mismo que lo que es, existe o por sí o accidentalmente. El azar es la causa accidental en el ámbito de lo que se produce por elección de las cosas que son *para algo*, y por ello el azar y el pensamiento recaen sobre las mismas cosas, ya que la elección no tiene lugar sin pensamiento. E infinitas son las causas por las cuales pueden generarse las cosas que se generan por azar, y de ahí que éste permanezca incognoscible para el razonamiento humano, y es causa en sentido accidental, pero no lo es de nada en sentido absoluto. Y el azar es bueno o malo según resulte un bien o un mal, y ⟨se conside-
1065b ra⟩ «buena fortuna» y «mala fortuna» cuando éstos son importantes.

Puesto que nada accidental es anterior a las cosas que son por sí, tampoco lo es la causa ⟨accidental⟩. Y aun cuando el azar y la espontaneidad[48] fueran causa del Universo, antes serían el entendimiento y la naturaleza.

---

[47] Este último párrafo del capítulo (1065a26-b4) proviene de varios pasajes de *Física* II 5-6.

[48] «El azar o la espontaneidad»: *týchē ē tó autómaton*. Lo que acontece accidentalmente *está al margen de la intención del agente*, sea éste el arte o la naturaleza. Al margen del arte se da la fortuna, *el azar;* al margen de la finalidad de los procesos naturales se da lo «automático», *la espontaneidad (la generación espontánea)*. Cf. *supra*, VI 3, n. 16. Aun cuando lo uno y lo otro fueran causas del Universo (como pretende el atomismo), las causas *primeras*, dice Aristóteles, seguirían siendo el pensamiento y la naturaleza, ya que *solamente cabe concebir el azar y la espontaneidad como desviaciones* respecto de la intención del agente inteligente y natural, respectivamente, y, por tanto, *presuponen la existencia de éstos.*

Capítulo noveno

(Potencia, actualización y movimiento)[49]

Unas cosas están solamente en acto, otras en potencia, y otras en potencia y en acto, trátese de lo que es, o de la cantidad, o de alguna de las restantes categorías. Por otra parte, no existe movimiento alguno fuera de las cosas, ya que el cambio tiene lugar siempre según las categorías de lo que es, y nada hay común a todas ellas, nada que no se dé en una categoría. Ahora bien, en todas las cosas, cada una de las categorías se da de dos maneras: el *esto* es, por ejemplo, bien la forma de la cosa, bien su privación; y según la cualidad, lo blanco y lo negro; y según la cantidad, lo completo y lo incompleto; y según la traslación, el arriba y el abajo, o bien, ligero y pesado. Así pues, hay tantas especies de movimiento y de cambio cuantas

[49] Este capítulo, que contiene extractos casi literales de *Física* I 1-3, está dedicado al análisis del movimiento en términos de potencia y acto o actualización. I) Tras señalar que el movimiento no existe fuera o aparte de las cosas que se mueven, y que tiene lugar en el ámbito de las categorías, Aristóteles *lo define* como «actualización de lo que está en potencia en cuanto tal», y *aclara* el sentido de esta fórmula (1065b5-1066a7. Cf. *Física* III 1). II) A continuación, *muestra la pertinencia de tal definición*, como la única conceptualización posible (aunque problemática) del hecho del movimiento (1066a7-26. Cf. *Física* III 2). III) El capítulo concluye subrayando que *la actualización de lo movido se identifica con la actuación de aquello que lo mueve* (1066a26-24. Cf. *Física* III 3).

En este capítulo traducimos el término *enérgeia* como 'acto', 'actualidad', 'actualización', y *entelécheia* como 'realización' o 'estado de realización', si bien en este pasaje se tiende a utilizar ambos términos indistintamente, hasta sinonimizarse, a la hora de definir el movimiento (compárense las fórmulas utilizadas en 1065b16 y 1065b33). Respecto de estos términos, cf. *supra*, IX 3, n. 13, y 8, n. 36, y los pasajes correspondientes.

especies hay de lo que es [50]. Y puesto que lo que está en potencia y lo que está plenamente realizado se dividen conforme a cada uno de los géneros, afirmo que *el movimiento es la actualización de lo que está en potencia, en tanto que tal.*

Que es verdad lo que decimos se manifiesta por lo siguiente. Y es que, cuando lo edificable —en tanto que decimos que es tal— está actualizándose, se está edificando, y esto es la edificación. Y de modo semejante el proceso de aprender, curar, pasear, saltar, envejecer, madurar. Y el movimiento ocurre cuando se da la realización misma, ni antes ni después. Y el movimiento es ⟨la actualización⟩ de lo que está en potencia, cuando se actualiza al realizarse, pero no en tanto que es ello mismo, sino en tanto que es móvil. El 'en tanto que' lo entiendo del modo siguiente [51]. Ciertamente, el bronce es en potencia una estatua. Sin embargo, el estado de realización del bronce, en tanto que bronce, no es movimiento. Y es que no es lo mismo ser bronce que ser cierta potencia, pues si fueran simplemente lo mismo conforme a su definición, el estado de realización del bronce sería un movimiento. Pero no son lo mismo. (Y es evidente en el caso de los contrarios: poder sanar y poder

---

[50] Esta afirmación no es rigurosamente exacta, si atendemos a la propia teoría de Aristóteles. Solamente hay cambio en cuatro categorías: en la de entidad (en que tiene lugar el cambio sustancial o entitativo), y en las de cantidad, cualidad y lugar (en las cuales el cambio es movimiento en sentido estricto); cf. *infra*, 11, 1068a1-3; 12, 1068a8-16. También *supra*, VII 7, n. 37. La afirmación ha de entenderse, por tanto, negativamente: no que en todas las categorías hay cambio, sino que *no lo hay fuera de alguna de ellas*. Obsérvese, además, que el término 'especies' *(eídē)* no está usado en sentido riguroso: las categorías no son especies, sino *géneros*, de lo que es *(génē toû óntos)*.

[51] «En tanto que» está en potencia. La estatua no es actualización o realización del bronce, en tanto que bronce: en tanto que bronce, el tal material está ya actualizado o realizado, *ya es bronce:* la estatua es actualización del bronce, en tanto que éste *puede* adquirir tal forma: no está actualizado como estatua, *no lo es aún*, está en potencia.

enfermar no son lo mismo, pues en tal caso sanar y enfermar serían lo mismo, mientras que el sujeto que sana y enferma, sea un humor, sea la sangre, es uno y el mismo.) Y puesto que no son lo mismo, como tampoco son lo mismo el color y lo visible, movimiento es *la realización de lo potencial en tanto que potencial*. Que es ésta, y que el movimiento ocurre cuando se da la realización misma, y no antes ni después, es obvio. (Pues cada cosa puede actualizarse a veces y a veces no, por 1066a
ejemplo, lo edificable en tanto que edificable. Y la actualización de lo edificable, en tanto que edificable, es la edificación. Y es que la actualización es, o bien la edificación de la casa, o bien la casa. Pero cuando ya está la casa, ya no se trata de algo edificable, sino que se edifica lo edificable. Necesariamente, pues, la actualización es edificación, y la edificación es cierto movimiento. Y la misma explicación vale para los otros movimientos.)

Que la explicación es adecuada resulta evidente por las cosas que los demás dicen acerca del movimiento, y también porque no resulta fácil definirlo de otro modo. En efecto, uno no podría situarlo en otro género. Y es evidente por las cosas que dicen. Algunos lo definen como diversidad, como desigualdad y como «algo que *no es*»: ahora bien, a nada de esto le corresponde necesariamente moverse; pero es que tampoco el cambio tiene lugar ni hacia estas cosas ni a partir de ellas con más razón que a partir de sus opuestos. Y la razón de que lo reduzcan a estas cosas está en que el movimiento parece ser algo indeterminado, y los principios de la segunda columna parecen ser indeterminados por ser privaciones [52]. En efecto, ninguno de ellos es ni *esto*, ni tal cualidad, ni ninguna de las otras categorías. Y la causa de que el movimiento aparezca como inde-

[52] Se refiere a las columnas de los opuestos: la de la derecha contiene términos privativos. Cf. *supra*, la tabla pitagórica de los opuestos: I 5, 986a23 ss.

terminado es que no resulta posible reducirlo ni a la potencia ni al acto de las cosas que son. Pues no se mueve, necesariamente, ni lo que es potencialmente de tal cantidad ni lo que es actualmente de tal cantidad, y ciertamente, el movimiento parece ser cierto tipo de actualización, pero incompleta. Y la causa de ello estriba en que lo potencial, de lo cual es actualización, está incompleto. Y por eso resulta difícil comprender qué es. Pues habría que reducirlo, necesariamente, bien a la privación, bien a la potencia, bien a la actualidad sin más, y, sin embargo, nada de esto parece posible, con lo cual solamente queda que sea lo dicho, acto y no acto, tal como ha quedado explicado[53]: difícil de ver, pero posible que sea.

Es, además, evidente que el movimiento se da en la cosa movida, ya que es la realización de ésta bajo la acción de lo que es capaz de mover. Y la actualización de lo que es capaz de mover no es distinta de la actualización[54] de lo movido, ya que tiene que ser la realización de ambos. En efecto, puede mover en cuanto que tiene la potencia de actuar, y mueve en tanto que está actuando; ahora bien, es actualizador de la cosa

[53] «Acto y *no* acto, tal como ha quedado explicado»: *kai enérgeian kai mè enérgeian tèn eiréménén.* Desde Bonitz, algunos prefieren suprimir el 'no' *(mē):* «acto, y acto tal como ha quedado explicado» (así, Ross, II, 25. A^b omite, a su vez, las tres palabras 'y no acto' *(kai mè enérgeian):* «acto tal como ha quedado explicado»). Por nuestra parte, nos parece coherente y expresivo que se utilice aquí la paradójica fórmula de que el movimiento es *acto* y *no acto:* siete líneas antes se ha señalado que, dada su intrínseca *indeterminación,* «no resulta posible reducirlo ni a la potencia ni al acto» (1066a17-19). De ahí la fórmula, igualmente sorprendente, según la cual el movimiento es actualización o acto *inacabado,* imperfecto (puesto que moverse es *continuar actualizándose)* de lo que es *inacabado,* imperfecto (pues lo que está en movimiento *continúa sin estar actualizado plenamente,* continúa en potencia, y por eso sigue moviéndose). Sobre el movimiento como «acto imperfecto», cf. *supra,* IX 6, 1048b18-35.

[54] Cf. *supra,* IX 8, 1050a23-34.

movida, luego el acto de ambos es uno, al igual que el intervalo de uno a dos y de dos a uno es el mismo, y la distancia monte arriba y monte abajo, si bien su ser no es uno. Pues igual en el caso de lo que mueve y lo que es movido.

Capítulo décimo

⟨EL INFINITO NO TIENE EXISTENCIA ACTUAL⟩[55]

Lo infinito es, o bien lo que no puede recorrerse porque su naturaleza excluye que se recorra, como la voz es in-visible, o bien lo que comporta un recorrido sin fin, o bien lo que se recorre con dificultad, o bien lo que no tiene recorrido o límite, aun correspondiéndole por naturaleza tenerlo. Además, está el infinito por adición, por sustracción y por ambas cosas. **1066b**

⟨*1*⟩ Ciertamente, no es posible que sea algo que existe separado. Pues si no es una magnitud ni un número, sino que lo infinito es, ello mismo, entidad y no accidente, será indivisible (ya que lo divisible es o magnitud o número). Ahora bien, si es indivisible, no puede ser infinito, a no ser como la voz es invisible. Pero no se refieren al infinito en este sentido, sino en el sentido de *imposible de recorrer.*

[55] Este capítulo, que se compone de extractos de *Física* III 1-3, se dedica al análisis del infinito. Tras referirse brevemente a las distintas nociones de infinito, ⟨*1*⟩ en la primera parte del capítulo se ofrecen varios argumentos para demostrar que *el infinito no existe actualmente como entidad*, separada e independiente, *aparte de los cuerpos sensibles* (1066b1-21). ⟨2⟩ En la segunda parte se argumenta que *tampoco existe actualmente en el ámbito de los cuerpos sensibles* (1066b21-1067a33). ⟨*3*⟩ El capítulo concluye con la observación de que *la noción de infinito no se aplica unívocamente*, sino «según el antes y el después» (1067a33-final).

Además, ¿cómo puede existir por sí el infinito, si no existen por sí también el número y la magnitud, de los cuales es afección el infinito?

Además, si existe como accidente, no podrá, en tanto que infinito, ser elemento de las cosas que son, como tampoco lo invisible es elemento del lenguaje, por más que la voz sea invisible.

Y que lo infinito no puede existir en acto, es evidente. Pues, en tal caso, cualquier parte que se tomara de él sería infinita (ya que, si fuera una entidad y no se predicara de un sujeto, lo infinito y ser-infinito serían lo mismo [56]) y, por consiguiente, sería, o bien indivisible, o bien divisible en partes infinitas, si tuviera partes. Pero es imposible que la misma cosa conste de muchos infinitos (pues así como la parte del aire es aire, así la parte del infinito sería infinita, si fuera entidad y principio). Luego es sin partes e indivisible. Ahora bien, es imposible que lo infinito plenamente actualizado sea tal [57]

---

[56] «Lo infinito y ser-infinito serían lo mismo». Cuando el predicado connota un accidente del sujeto, por ejemplo, «tal individuo es músico», el ser del sujeto no se identifica con lo que expresa el predicado: el ser de tal individuo *no consiste en ser-músico*, sino en otra cosa (en ser hombre). Si, por el contrario, el término refiere a una entidad, el ser de tal entidad se identifica con lo expresado por tal término: así, el ser de un «hombre» consiste en ser-hombre. Del mismo modo, si el infinito no es accidente o propiedad de algún cuerpo, sino una entidad, *el ser de lo infinito consistirá simplemente en ser-infinito*, en su infinitud y nada más.

[57] «Es imposible que lo infinito plenamente actualizado sea tal», es decir, que sea *carente de partes e indivisible*. Todo este argumento (1066b11-21) tiene la siguiente estructura: el infinito, del cual algunos pretenden hacer un principio de lo real, o A) es una cosa, una entidad en sí, o B) es un accidente / propiedad de una cosa, de una entidad (del aire, por ejemplo). Si A), ocurrirá que, o bien A') es indivisible, o bien A") es divisible en partes infinitas. Pero no es posible A"), luego será A'). Ahora bien, tampoco es posible A'), luego no es posible A). Tendrá, pues, que admitirse B): que es una propiedad o accidente de otra cosa. Pero si B) es el caso, entonces no puede ser principio. (Cf. el comentario de Aquino, 2325.)

(ya que necesariamente ha de ser cantidad), luego se da en otro como accidente. Pero si es así, ya se ha dicho que no puede ser principio: lo será, más bien, aquello en que se da como accidente, el Aire o lo Par[58].

⟨2⟩ Hasta ahora hemos desarrollado la cuestión de un modo general. Ahora bien, que el infinito no existe en las cosas sensibles, es obvio por lo siguiente. Pues si la definición de cuerpo es «lo limitado por superficies», no podrá haber cuerpo infinito alguno, ni sensible ni inteligible, ni tampoco un número separado e infinito: pues el número, o lo que tiene número, es mensurable.

Por otra parte, atendiendo a su naturaleza[59], es evidente por lo siguiente: es imposible, en efecto, que sea ni compuesto ni simple. Desde luego, no será un cuerpo compuesto, si sus elementos son limitados en número (pues los contrarios han de estar igualados y ninguno de ellos ser infinito. Y es que si la potencia de los cuerpos es en alguna medida inferior, el que es limitado será destruido por el que es infinito. Pero tampoco es posible que cada uno de ellos sea infinito, pues cuerpo es lo que tiene extensión en todas las direcciones, e infinito lo que se extiende sin límite, y, por consiguiente, si un cuerpo es infinito, es infinito en todas las direcciones). Pero el infinito no

---

[58] «El Aire y lo Par»: según la doctrina, respectivamente, de Anaxímenes y de los Pitagóricos.

[59] «Atendiendo a su naturaleza»: *physikôs*. Aristóteles suele contraponer dos modos de abordar una cuestión: *physikôs*, es decir, atendiendo a la naturaleza misma de la cosa, y *logikôs*, o sea, atendiendo a las nociones. De este último modo acaba de argumentar en las líneas inmediatamente precedentes (1066b23-26), y también en la parte anterior, al demostrar que el infinito no es una realidad separada, aparte de los cuerpos sensibles (de ahí que en 1066b21-22 se diga que «hasta ahora hemos desarrollado la cuestión *de un modo general*, *kathólou*, que en este caso equivale a *logikôs*. (Sobre esta distinción, cf. *supra*, VII 4, n. 16, y I 6, n. 38.)

puede ser tampoco un cuerpo uno y simple ni, como algunos dicen[60], algo que existe aparte de los elementos y de lo cual hacen que éstos se generen (y es que no existe un cuerpo tal aparte de los elementos. Todo, en efecto, se descompone en aquello de lo cual consta, y no parece que haya tal aparte de
1067a los cuerpos simples), ni tampoco el fuego o algún otro de los elementos. Pues independientemente de que ⟨es imposible que⟩ alguno de éstos sea infinito, es imposible que el Todo, aun siendo limitado, sea o se convierta en uno de ellos, como pretende Heráclito que todas las cosas se convierten en fuego en algún momento. Y lo mismo cabe decir acerca del Uno que los físicos ponen fuera de los elementos. Y es que todo cambia a partir de un contrario, por ejemplo, a partir de caliente a frío.

Además, el cuerpo sensible se halla en algún sitio, y es el mismo el lugar del todo y el de la parte, por ejemplo, el de la tierra, y por tanto, si el cuerpo es homogéneo, o bien será inmóvil, o bien estará siempre en movimiento. Pero esto es imposible. (¿Por qué, en efecto, ⟨va a moverse o reposar⟩ abajo más bien que arriba, o en cualquier otra dirección? Por ejemplo, si fuera un terrón, ¿dónde se movería o se quedaría parado? Pues el lugar del cuerpo de su mismo género es infinito. ¿Ocupará, entonces, en lugar en su totalidad? ¿Y cómo? ¿Cuál será, entonces, su reposo y su movimiento? O bien permanecerá quieto por todas partes, con lo cual no se moverá, o bien se moverá por todas partes, con lo cual no estará quieto). Si, por el contrario, el Todo es de partes heterogéneas, también los lugares de éstas serán heterogéneos y, por lo pronto, el cuerpo del Todo no tendrá unidad, excepto por contacto de sus partes, y además, éstas serán o limitadas o infinitas en cuanto a sus especies. Ahora bien, limitadas no pueden ser (en efecto, si el Todo es infinito, aunque unas partes no lo sean, otras serán in-

[60] Anaximandro.

finitas, por ejemplo, el fuego o el agua; pero un elemento tal comportaría la destrucción de los contrarios). Si, por el contrario, son infinitas y simples, también los lugares respectivos serán infinitos, e infinitos serán los elementos. Ahora bien, si esto es imposible y los lugares son limitados, el Todo será también necesariamente limitado.

En general, es imposible que sea infinito un cuerpo, y que lo sea el lugar de los cuerpos, si todo cuerpo sensible posee peso o ligereza. Pues se moverá o hacia el centro o hacia arriba[61]; pero es imposible que el infinito, ya sea todo ello, ya su mitad, sea afectado de ninguna de estas maneras. Pues ¿cómo dividirlo? O ¿cómo lo infinito podría tener un arriba y un abajo, o un extremo y un centro? Además, todo cuerpo sensible está en un lugar, y hay seis especies de lugar[62], y es imposible que éstas existan para un cuerpo infinito. Y, en general, si es imposible que haya un lugar infinito, también es imposible que haya un cuerpo infinito, ya que estar en un lugar ⟨es tener un *dónde*, y esto⟩ significa arriba o abajo, o cualquiera de los otros lugares, y cada uno de ellos comporta un límite.

⟨*3*⟩ Por otra parte, no es lo mismo lo infinito en cuanto a la magnitud, en cuanto al movimiento y en cuanto al tiempo, como si se tratara de una única naturaleza, sino que lo que es posterior se caracteriza en función de lo que es anterior: así, el

---

[61] El universo, según Aristóteles, es *finito* y *esférico*. Esto determina *a priori* tres posibles tipos de movimientos simples: 1) el rectilíneo *del centro al extremo* (abajo-arriba), que corresponderá a los cuerpos ligeros cuyo lugar natural es la periferia del universo; 2) el rectilíneo *del extremo al centro* (arriba-abajo), propio de los cuerpos pesados, cuyo lugar natural es el centro; 3) el circular, *alrededor del centro*, que corresponde a los cuerpos celestes, ni ligeros ni pesados. En un universo infinito, o para un cuerpo infinito, *no habría tales determinaciones* y, por tanto, el movimiento resultaría *indeterminado* y sería imposible.

[62] De acuerdo con la cosmología de Aristóteles, en el Universo hay *posiciones absolutas:* arriba / abajo, delante / detrás, izquierda / derecha.

movimiento se caracteriza por la magnitud del recorrido, del cambio o del aumento, y, a su vez, el tiempo por el movimiento.

Capítulo undécimo

(TIPOS DE CAMBIO Y MOVIMIENTO) [63]

1067b Lo que cambia, en unos casos cambia accidentalmente: así, el músico anda; en otros casos, se dice que cambia, sin más precisiones, porque cambia algo en ello: así, las cosas que cambian en sus partes (pues el cuerpo sana porque sana el ojo); además, está lo que de por sí es movido primeramente, esto es, lo que de por sí es móvil. Y del mismo modo ocurre también con lo que mueve: en efecto, mueve ya accidentalmente, ya según alguna de sus partes, ya de por sí.

Hay, pues, algo que mueve primeramente. Hay, por otra parte, algo que es lo movido y, además, el tiempo durante el cual, aquello desde lo cual y aquello hacia lo cual se mueve. A su vez, son inmóviles las formas, las afecciones y el lugar hacia los cuales se mueve lo movido, por ejemplo, la ciencia o el calor. Pues no es movimiento el calor, sino el proceso de calentarse. Y el cambio no accidental lo hay, no en todas las cosas, sino en el caso de los términos contrarios y sus intermedios, y en el de los contradictorios.

---

[63] Este capítulo contiene un extracto de *Física* V 1. La tesis central que en él se trata de justificar está enunciada en 1067b12-14: que *solamente hay cambio* a) *entre términos contrarios* y b) *entre términos contradictorios.* a) En el primer caso, el cambio tiene lugar *entre términos positivos* (de A a B, de negro a blanco, etc.) y *hay movimiento;* b) en el segundo caso, el cambio va, bien *de un término negativo al positivo correspondiente* (de no-A a A), y es generación, bien *de un término positivo a la negación correspondiente* (de A a no-A), y es destrucción. En este segundo caso *no* hay movimiento.

Esto podemos probarlo por inducción. En efecto, lo que cambia, cambia bien de sujeto a sujeto, bien de no-sujeto a no-sujeto, bien de sujeto a no-sujeto, bien de no-sujeto a sujeto. (Y llamo «sujeto» a lo que se denomina mediante una expresión positiva)[64]. Por consiguiente, tres son necesariamente los tipos de cambio, puesto que no hay cambio que vaya de no-sujeto a no-sujeto, al no tratarse de términos ni contrarios ni contradictorios, pues entre ellos no hay oposición. Así, pues, el cambio que va de no-sujeto a sujeto, dándose entre ellos contradicción, es generación: absoluta si el cambio es absoluto, y parcial si el cambio es parcial. Por su parte, el que va de sujeto a no-sujeto es destrucción: absoluta si el cambio es absoluto, y parcial si el cambio es parcial[65]. Y puesto que «lo que *no es*» se dice tal en muchos sentidos, y tomado en el sentido de la afirmación y la negación no es susceptible de movimiento, ni tampoco si «lo que no es» se entiende como potencia opuesta a lo que es en sentido absoluto[66] (sin duda, lo no-blanco o no-

---

[64] La palabra 'sujeto' *(hypokeimenon)* no se utiliza aquí en su sentido técnico, como el propio Aristóteles señala, sino en el sentido de *algo que se da realmente*: «amarillo» o «rojo», etc., son «sujetos», estados o cualidades positivas, y se puede cambiar de la una a la otra (de sujeto a sujeto); igualmente, «hombre» es positivo, mientras que «no-hombre» es negativo y, por tanto, *no es sujeto*.

[65] Si, por definición, la generación y la destrucción se dan entre términos contradictorios, entonces tal tipo de proceso tendrá lugar a) no solamente en el caso estricto de las entidades (cambio de no-hombre a hombre y viceversa), b) sino también, en cierto modo, en el cambio entre términos positivos, por ejemplo, de negro a blanco, ya que este proceso puede categorizarse como cambio *de no-blanco a blanco*. En este segundo caso cabe, pues, hablar de generación «en cierto sentido», pero no absolutamente.

[66] Aristóteles excluye el movimiento *(no el cambio)* de «lo que no es» en dos sentidos de esta expresión: a) cuando 'no ser' significa *ser falso*, es decir, la falsedad de las proposiciones (cf. *supra*, V 7, 1017a31-35; VI 2, 1026a35; IX 10, 1051b1-2), y b) cuando 'no ser' significa *ser potencialmente una entidad, un esto*, en cuyo caso habría cambio sustancial o entitativo, pero no movimiento.

bueno pueden moverse accidentalmente, por ejemplo, en el caso de que lo no-blanco sea un hombre; pero en modo alguno lo que no es *esto* en sentido absoluto), es imposible que lo que no es se mueva (y si esto es así, es imposible también que la generación sea un movimiento, puesto que se genera lo que no es; pues aun en el caso extremo de que sea generación accidental, seguirá siendo verdadera la afirmación de que lo que no es llega a existir en aquello que se genera de modo absoluto). Y lo mismo ocurre también con el reposo, el cual tropieza también con estas dificultades, y la de que todo lo que se mueve está en un lugar, mientras que lo que no es no está en lugar alguno, ya que tendría un *dónde*. Tampoco la destrucción es movimiento, puesto que lo contrario de un movimiento es otro movimiento, o el reposo, mientras que lo contrario de la generación es la destrucción.

1068a Pues bien, puesto que todo movimiento constituye algún tipo de cambio, y los tipos de cambio son los tres establecidos, y puesto que, de éstos, los cambios según la generación y la destrucción no son movimientos, y tales cambios son los que tienen lugar entre términos contradictorios, necesariamente sólo es movimiento el que va de sujeto a sujeto. Tales sujetos son o los contrarios o sus intermedios (y póngase también la privación como contrario), y se denominan mediante una expresión positiva, por ejemplo, «en cueros», «gimnodonto» y «negro» [67].

[67] «En cueros, gimnodonto»: *gymnós, nōdós.* Lo usual es traducir estas palabras como «desnudo» y «desdentado» (o «sin dientes»), respectivamente. Si no lo hacemos así es, sencillamente, para mantener en nuestra lengua la coherencia del texto, ya que Aristóteles se refiere a *denominaciones positivas*, es decir, *no construidas con prefijos de negación,* requisito que no satisfacen las palabras 'des-dentado' («des» privativo o negativo) y 'desnudo' («des» con matiz de separación). Por lo demás, el propio Aristóteles no cae en la cuenta de que la palabra griega *nōdós* está construida a partir de un prefijo de negación (= *ne- odoús).*

CAPÍTULO DUODÉCIMO

(QUE NO HAY CAMBIO DEL CAMBIO) [68]

Puesto que las categorías se dividen en entidad, cualidad, lugar, hacer o padecer, relación y cantidad, necesariamente hay tres clases de movimiento: de cualidad, de cantidad y de lugar. No lo hay, sin embargo, en cuanto a la entidad (pues la entidad no tiene contrario), ni lo hay tampoco de la relación (pues si cambia uno de los términos, es posible que resulte falso el otro, aun sin cambiar, de modo que su movimiento es accidental), ni tampoco del agente y del paciente, o del que mueve y del que es movido, ya que no hay movimiento del movimiento, ni generación de la generación, ni, en general, cambio del cambio.

De dos maneras, en efecto, podría haber movimiento del movimiento[69] : o bien siendo el movimiento sujeto (por ejemplo, el hombre se mueve al pasar de blanco a negro; luego también, de esta manera, el movimiento se calienta o se enfría, o

---

[68] Concluyen con este capítulo las observaciones acerca del cambio. I) En su parte primera y fundamental (que contiene un extracto de *Física* V 1-2) Aristóteles *propone y demuestra la tesis de que no hay cambio del cambio* (1068a8-b25). II) En la parte segunda y final (compuesta de extractos de *Física* V 3) *se ofrece la definición de algunos términos relevantes*, entre los que destacan 'consecutivo' *(hexés)*, 'contiguo' *(echómenon)* y 'continuo' *(synechés)* (1068b25-final).

[69] Aristóteles contempla dos posibilidades: a) que un movimiento sea *sujeto*, a su vez, de movimientos, hipótesis que rechaza inmediatamente por absurda; b) que cuando un sujeto cambia de un tipo de movimiento a otro, se considere que se ha producido un cambio *en el movimiento original*, por ejemplo, cuando un organismo pasa de enfermar a recuperarse de la enfermedad, se considere que *el proceso* (o movimiento) de sanar se ha transformado en recuperar la salud. Pero, señala Aristóteles, lo que propiamente ha cambiado de movimiento no es el movimiento, sino el organismo.

cambia de lugar, o aumenta; pero esto es imposible, ya que el cambio no es un sujeto), o bien porque otro sujeto cambie de un movimiento a otra forma ⟨de movimiento⟩, por ejemplo, al cambiar el hombre de enfermar a recobrar la salud. Pero tampoco esto es posible, a no ser accidentalmente. Y es que todo movimiento es cambio de una cosa a otra, y lo mismo la generación y la destrucción, sólo que éstas cambian hacia términos opuestos de tal modo y aquél, el movimiento, ⟨hacia términos opuestos⟩ de tal otro modo[70]. Sea, pues, que cambia, al mismo tiempo, de la salud a la enfermedad y de este movimiento al otro. Es evidente, pues, que cuando ha caído enfermo habrá sufrido un cambio hacia un cambio cualquiera (puede, desde luego, permanecer sin cambiar), y además, hacia un cambio que no es siempre fortuito, y tal cambio será también de una cosa a otra. Tendrá lugar, por consiguiente, el cambio opuesto, la recuperación de la salud, pero porque coincide accidentalmente así, como se cambia, por ejemplo, del recuerdo al olvido porque el sujeto en que éstos se dan cambia hacia el conocimiento en unos casos, y en otros casos hacia la ignorancia.

Además, se produciría un proceso infinito si hubiera cambio del cambio y generación de la generación, pues si la última se genera, necesariamente también se generará la primera. En efecto, si la generación propiamente dicha se generó en algún
1068b momento, también se generó su generarse y, por consiguiente, no existiría ⟨en tal momento⟩ la cosa que se generó propiamente, sino el generarse de algo que se está generando, que, a su vez, se generó en algún momento, con lo cual no existiría la cosa que en aquel momento se generó propiamente. Y puesto que las series infinitas no tienen un primer término, no existirá

[70] Es decir, la generación y la destrucción tienen lugar entre términos cuya oposición es de *contradicción*, mientras que el movimiento se realiza entre términos que se oponen por *contrariedad*.

lo primero, y, por tanto, tampoco lo siguiente. Con lo cual nada podrá generarse, ni moverse, ni cambiar.

Además, al mismo sujeto corresponden ⟨un movimiento⟩ y el movimiento contrario (y el reposo), y la generación y la destrucción, de modo que lo que se genera se destruye en el mismo momento en que su generarse se ha generado, ni ya en el momento de generarse ni después [71]. En efecto, lo que se destruye debe existir.

Además, necesariamente ha de haber una materia como sustrato de lo que se genera y cambia. ¿Y cuál será éste, al modo en que lo son el cuerpo que se altera y el alma? ¿Qué es lo que, de este modo, deviene movimiento o generación? Más aún, ¿qué será aquello hacia lo que se mueven? Ha de ser, en efecto, el movimiento o la generación de alguna cosa, a partir de alguna cosa hacia alguna cosa. ¿Cómo, pues? Es obvio que no puede haber aprendizaje del aprendizaje y, por tanto, tampoco generación de la generación.

Y puesto que no hay movimiento de la entidad, ni de la relación, ni del hacer y el padecer, queda que lo haya según la cualidad, la cantidad y el lugar (pues en cada una de estas ⟨categorías⟩ hay contrariedad), pero me refiero a la cualidad, no a la que se da en la entidad (pues la diferencia es cualidad) [72], sino a la que es afección, según la cual se dice que algo es afectado o es impasible.

---

[71] La interpretación usual de este argumento (interpretación que se remonta a Simplicio; cf. TRICOT, II, 637, n. 2) es la siguiente: si la generación se genera, también se destruirá, puesto que generación y destrucción corresponden al mismo sujeto. Y ¿cuándo se destruirá la generación? No antes de generarse, pues *aún no* existía (y para que algo se destruya tiene que existir). Tampoco después de haberse generado, puesto que *ya no* existe como tal acto de generación. Sólo queda que se destruya *a la vez* que se genera, lo cual es absurdo.

[72] Sobre la diferencia específica como «cualidad» y, en general, la pertenencia de la entidad *(ousía)* al ámbito de la cualidad, cf. *supra*, 6, 1063a27, n. 39, y las referencias que allí se indican.

Por su parte, se denomina inmóvil lo que es totalmente imposible que se mueva, y también lo que se mueve con dificultad empleando mucho tiempo, o bien se pone en movimiento con lentitud, y también lo que correspondiéndole por naturaleza moverse y siendo capaz de ello, ⟨no se mueve⟩ cuando, donde y como naturalmente le corresponde. De las cosas inmóviles, solamente a este estado lo denomino «reposo», pues el reposo es contrario al movimiento y, por tanto, es una privación de aquel sujeto que es susceptible ⟨de movimiento⟩.

Juntas según el lugar están cuantas cosas se encuentran en un solo lugar inmediatamente, y separadas están todas las que están en otro. Están *en contacto* aquellas cuyos extremos están juntos. A su vez, *intermedio* es el término al cual lo que cambia ha de llegar naturalmente antes de llegar al final de su cambio, cuando cambia naturalmente de modo continuo. Y *contrario según el lugar* es lo más alejado en línea recta. Y *consecutivo* se dice de algo cuando viene tras un término incial y su situación está definida según la posición, la especie o de cualquier otro modo, sin que entre él y el anterior se interponga ninguna cosa del mismo género como se interponen, por ejemplo, las líneas delante de una línea, las mónadas delante de una mónada[73], una casa delante de una casa (nada impide, por lo demás, que entremedias haya algo de otro género). Lo consecutivo, en efecto, viene a continuación de algo y es posterior a ello: desde
1069a luego, el uno no es consecutivo del dos, ni el primer día del novilunio lo es del segundo. A su vez, *contiguo* es lo que, siendo consecutivo, está en contacto ⟨con lo que le antecede⟩. Ahora bien, puesto que todo cambio tiene lugar en los opuestos, y los opuestos a que me refiero son los contrarios y la contradicción,

[73] *Mónas*, que traducimos como «mónada», es la unidad numérica, principio y medida del número. Sobre nuestra traducción como «mónada» y no como «unidad», cf. *supra*, X 1, n. 7.

y la contradicción no tiene término intermedio, es evidente que lo intermedio tiene lugar en los contrarios. A su vez, *lo continuo* es algo propiamente contiguo, y hablo de «contiguo» cuando es uno y el mismo el límite de dos cosas que están en contacto y se continúan, de modo que, evidentemente, hay contigüidad en aquellas cosas de las cuales naturalmente puede resultar una sola por el contacto. Es, pues, evidente que «ser consecutivo» es primero (pues ser consecutivo no supone contacto, mientras que éste comporta ser consecutivo; y si hay continuidad hay contacto, mientras que si hay contacto, no ⟨por ello⟩ hay continuidad; y las cosas que no tienen contacto, tampoco podrán tener unidad orgánica). Por consiguiente, un punto y una mónada no son lo mismo, ya que en aquéllos hay contacto, mientras que en éstas no, aunque sí que hay sucesión, y entre aquéllos hay intermedios, mientras entre éstas no.

LIBRO DUODÉCIMO (Λ)

CAPÍTULO PRIMERO

⟨LOS TRES TIPOS DE ENTIDAD⟩[1]

Este estudio es acerca de la entidad. En efecto, se investigan los principios y las causas de las entidades. ⟨*1*⟩ Y es que si el conjunto de las cosas es como un todo, la entidad será la parte primera: y si se toma como una serie, también en tal caso lo primero sería la entidad, después la cualidad, después la cantidad. ⟨*2*⟩ Además, estas últimas, por así decirlo, *no son* en sentido absoluto, sino cualidades y movimientos; de lo contra-

[1] Aristóteles presenta el libro XII como *un estudio acerca de la entidad*. Sus primeros cinco capítulos se dedican al estudio de la entidad sensible, como punto de partida para la consideración ulterior de la entidad primera, inmaterial e inmóvil, de la cual se ocuparán los cinco últimos capítulos.

I) En la primera parte de este capítulo se justifica, mediante cuatro argumentos o consideraciones, *la primacía de la entidad* y, por tanto, la conveniencia de su estudio (1069a18-30). II) A continuación *se distinguen tres tipos de entidades:* sensible corruptible, sensible eterna, e inmóvil (1069a30-b2). III) Con las últimas líneas se inicia el estudio de la entidad sensible (1069b2-final).

rio, ⟨habría que admitir que⟩ también *son* lo no-blanco y lo no recto, ya que de éstos decimos también que «son», por ejemplo, que ⟨algo⟩ *es no-blanco*. ⟨*3*⟩ Además, ninguna de las otras cosas puede darse separada. ⟨*4*⟩ Y también los antiguos lo atestiguan de hecho, puesto que buscaban los principios, elementos y causas de la entidad. Ciertamente, los actuales proponen como entidades, más bien, los universales (pues universales son los géneros, a los cuales atribuyen el carácter de principios y entidades en mayor grado, porque investigan desde un punto de vista lógico)[2]. Los más antiguos, por el contrario, proponen realidades particulares, como el fuego y la tierra, pero no lo común, el cuerpo[3].

Tres son, por su parte, las entidades. Una de ellas es sensible. De ésta, a su vez, la una es eterna y la otra es corruptible. Ésta —por ejemplo, las plantas y los animales— la admiten todos [mientras que la otra es eterna], y es necesario llegar a conocer sus elementos, sean uno o muchos. La otra, por su parte, es inmóvil, y algunos dicen de ella que existe separada: los hay[4] que la dividen en dos; otros hay[5] que reducen las Formas y las Realidades Matemáticas a una única naturaleza; hay otros[6], en fin, que solamente ponen, de éstas,

[2] «Desde un punto de vista lógico»: *logikôs*, es decir, su estudio se sitúa en el ámbito de las nociones y sus relaciones lógicas, ejercitan el análisis conceptual. Sobre *logikôs* en oposición a *physikôs*, cf. *supra*, VII 4, 1029b13, n. 16 (Los filósofos actuales que adoptan esta perspectiva son, obviamente, los platónicos.)

[3] «Lo común *(tò koinôn)* equivale aquí a «lo universal», es decir, a la noción genérica de cuerpo (BONITZ, 470). Pero, como ha señalado Aristóteles, los antiguos filósofos de la naturaleza no tomaban en consideración los universales.

[4] Platón.

[5] Jenócrates.

[6] Espeusipo.

las Realidades Matemáticas. Aquéllas corresponden a la Física (pues se dan con movimiento), mientras que ésta, si es 1069b cierto que no hay un principio común a todas, corresponde a otra ⟨ciencia⟩.

La entidad sensible está, por su parte, sometida a cambios. Ahora bien, si el cambio tiene lugar a partir de los opuestos, o de los términos intermedios, pero no a partir de cualquier opuesto (pues la voz es también algo no-blanco), sino a partir del contrario, necesariamente ha de haber un sustrato, aquello que cambia hacia el estado contrario, ya que los contrarios no cambian.

Capítulo segundo

(MATERIA, PRIVACIÓN Y FORMA COMO PRINCIPIOS DEL CAMBIO)[7]

Además, hay algo que permanece, mientras que el contrario no permanece. Hay, pues, un tercer término además de los contrarios: la materia.

Por otra parte, si los cambios son cuatro, bien según la esencia, bien según la cualidad, la cantidad o el lugar, y puesto que la génesis y destrucción en sentido absoluto son el cambio que afecta a *un esto*, mientras que el crecimiento y la disminución es el que afecta a la cantidad, la alteración el que afecta a la cualidad y el desplazamiento el que afecta al lugar, los cambios serán hacia los estados correspondientes a cada

[7] Este capítulo se halla separado del anterior de un modo arbitrario. En él se continúa el estudio de la entidad sensible, en cuanto sometida a cambios. Aristóteles muestra que la materia, en tanto que *sustrato capaz de recibir los contrarios*, constituye, juntamente con éstos, un principio imprescindible del cambio. (Sobre este punto, cf. *Física* I 6-7.)

uno de estos casos. Y, necesariamente, cambia la materia que potencialmente es lo uno y lo otro.

Puesto que hay dos maneras en que algo es, todo cambia de ser en potencia a ser en acto (por ejemplo, de blanco en potencia a blanco en acto, e igualmente en el caso del crecimiento y la disminución): conque no solamente es posible que algo se genere accidentalmente a partir de lo que no es, sino que, además, todas las cosas se generan a partir de algo que es, de algo que es, ciertamente, en potencia, pero que no es en acto. Y esto es el Uno de Anaxágoras: mejor que el *«todas las cosas juntas»* (y que la mezcla de Empédocles y de Anaximandro, y que el modo de hablar de Demócrito) sería, por tanto, *«estaban juntas todas las cosas en potencia, pero no en acto»* [8]. Así pues, todos ellos habrían captado la materia. Y todas las cosas que cambian tienen materia, si bien distinta: incluso todas las cosas eternas que no son generables, pero están sometidas a movimiento local, sólo que la tienen no para la generación, sino para ir de un sitio a otro [9].

Puesto que «lo que *no es*» se dice tal en tres sentidos [10], cabría preguntarse a partir de qué tipo de no-ser tiene lugar la generación. Tiene lugar si algo está en potencia, pero no a partir de cualquier cosa en potencia, sino que de cosas en potencia distintas se generan cosas distintas. Y tampoco basta con decir que todas las cosas estaban juntas, pues se diferen-

---

[8] El texto y la puntuación de estas cuatro líneas (20-24) plantean problemas. Pueden verse al respecto las consideraciones de Ross (II, 350-52), a quien sigo, y de Tricot (II, 646, n. 1).

[9] Es decir, tienen «materia local» *(topikḗ hýlē)*, materia *para el movimiento local*. Cf. *supra*, VIII 1, 1042b6.

[10] Los tres sentidos a que se refiere son: a) el *no ser absoluto*, respecto de las distintas formas de ser categoriales, b) el «no ser» como *ser falso*, y c) el «no ser» como ser algo en potencia, *no siéndolo en acto*. Cf. *infra*, XIV 2, 1089a26.

cian en la materia: de no ser así, ¿por qué se iban a generar infinitas cosas, y no una sólo? En efecto, el Entendimiento es uno y, por tanto, si también fuera una la materia, se habría actualizado solamente aquello para lo cual la materia estaba en potencia.

Tres son, pues, las causas, tres los principios: dos corresponden a la contrariedad —de ella, el uno es definición y forma, y el otro es privación—. El tercero es la materia.

Capítulo tercero

⟨LA GENERACIÓN Y LA FORMA⟩ [11]

Después de esto, digamos que no se generan ni la materia ni la forma, me refiero ahora a las últimas. En efecto, en todos los casos cambia *algo, por la acción de algo, y hacia algo.* Aquello por cuya acción cambia es *lo primero que mueve.* Lo 1070a
que cambia es *la materia.* Aquello hacia lo cual cambia es *la forma.* Y se caería en un proceso infinito, desde luego, si no sólo se hace redondo el bronce, sino que, además, se hacen el bronce o la redondez [12]. Es, pues, necesario detenerse.

Tras esto, digamos que toda entidad se genera de algo del

[11] El capítulo incluye algunas observaciones acerca de la entidad sensible y su generación. Los puntos más importantes son: a) que *la forma no se genera,* y b) que *la existencia de Formas separadas,* al estilo platónico, *es innecesaria* a efectos de la generación.

[12] Un desarrollo más amplio de esta tesis puede verse, *supra,* en VII 8. En todo este párrafo se refiere Aristóteles a las causas *próximas* de la generación. Así, cuando dice «me refiero ahora a *las últimas (tà éschata)*» (1069a36), y también cuando se refiere a «*lo primero* que mueve» (1070a1): en este caso se trata de la causa próxima, la que produce el movimiento con que se inicia ya la generación.

mismo nombre y esencia[13], tanto las que son entidades naturales como las otras. Se generan, en efecto, o por arte, o por naturaleza, o por azar, o espontáneamente. Pues bien, el arte es un principio que está en otra cosa, mientras que la naturaleza es un principio que está en la cosa misma (en efecto, un hombre engendra a un hombre), y las restantes causas son, a su vez, privaciones de éstas[14].

Las entidades, por su parte, son tres[15]: la materia, que es *un esto* sólo en apariencia (en efecto, materia y sustrato son todas las cosas que están en contacto sin formar, sin embargo, una unidad natural); la naturaleza, la cual es *un esto* y cierto estado al cual se dirige la generación; la tercera, en fin, es la individual, compuesta de aquéllas, como Sócrates o Calías.

Ciertamente, en algunos casos no existe *un esto* aparte de la entidad compuesta: así, por ejemplo, la forma de una casa, a no ser que se considere tal el arte (y tampoco hay generación y destrucción de tales formas, sino que la casa sin materia, la salud y todo lo concerniente al arte, son y dejan de ser de otro modo). De existir aparte, ocurriría, si acaso, con las cosas naturales. Por eso Platón no andaba descaminado al decir que hay tantas Formas como entidades naturales, si es que se supone que hay Formas distintas de cosas tales[16] como, por ejem-

---

[13] «Del mismo nombre y esencia»: *ek synōnímou* (1070a5). Sobre la generación por la acción de algo «sinónimo», cf. *supra*, VII 9, 1034a23 ss.

[14] La intención del arte está ausente en el azar *(týchē)*, y la intención de la naturaleza está ausente en la generación espontánea *(tōi automátōi)*. Cf. *supra*, XI 8, 1065b3, n. 48.

[15] Cf. *supra*, VII 3, 1029a2-7.

[16] «Si es que se supone que hay *Formas distintas de cosas tales (eídē álla toútōn)* como, por ejemplo, fuego...». El sentido general del argumento, hasta este momento, parece ser el siguiente: las formas de las cosas artificiales no pueden darse separadas: por ello, y suponiendo que hubieran de admitirse Formas separadas, tendría razón Platón al postularlas únicamente para los seres naturales.

plo, fuego, carne y cabeza. Todas ⟨éstas⟩ son, efectivamente, materia, y la materia próxima lo es de la entidad en su sentido más propio.

Las motrices son causas en tanto que existen con anterioridad, mientras que las que son como la forma existen simultáneamente. Efectivamente, cuando el hombre sana, en ese momento existe también la salud, y la figura de la esfera de bronce existe a la vez que la esfera de bronce. (En cuanto a si, además, permanece algo *después*, habrá que estudiarlo: en algunos casos nada lo impide, por ejemplo, si tal es el caso del alma, no toda el alma, sino el Entendimiento. Toda es, seguramente, imposible.)

Por estas razones [17] es evidente que no hay necesidad alguna de que existan las Ideas. En efecto, el hombre engendra al hombre, el hombre individual a algún otro en particular. E igualmente también en el caso de las artes, pues el arte médica se identifica con la noción de la salud.

¿Qué quiere decir exactamente la expresión *eídē álla toútōn*? ¿A qué cosas se hace referencia? a) Ross (II, 356-7) entiende que *toútōn* hace referencia a «las cosas de acá», *a los seres del mundo sensible*. En su opinión, con esto acabaría la frase, y por eso propone, siguiendo una sugerencia de Alejandro (677, 14), que lo que viene a continuación («como, por ejemplo, fuego... más propio»: 1070a19-20) debería transponerse más arriba, a la línea 1070a11, detrás de «una unidad natural». b) Bonitz (447), a quien siguen Tricot (II, 651, n. 4), Reale (II, 266, n. 15) y nosotros mismos en la traducción, no piensa en semejante transposición; *toútōn* se refiere a cosas *tales como el fuego*, etc., lo cual viene a subrayar que en ningún caso habría Formas tales como Fuego, Carne, etc., ya que no se trata de sustancias, sino de partes o elementos materiales de las sustancias: de haber Formas, las habría de otras cosas distintas, es decir, de las entidades, de las sustancias. c) Jaeger, siguiendo una conjetura de Cherniss, propone leer *eídē, all'ou toútōn*, etc.: «si es que se supone que hay Formas, pero no de cosas tales como fuego, etc.».

[17] «Por estas razones»: porque, en realidad, las formas de las cosas sensibles existen cuando existen éstas, y porque para la generación de una entidad sensible basta con la acción de otra entidad sensible que posea la forma correspondiente.

CAPÍTULO CUARTO

(LOS ELEMENTOS Y LAS CAUSAS DE LAS REALIDADES SENSIBLES)[18]

Las causas y los principios de cosas distintas son, a su vez, distintos en cierto sentido, pero en cierto sentido, hablando universalmente y de modo analógico, son los mismos para todas las cosas. Cabe, en efecto, plantearse el problema de si son otros, o los mismos, los principios y elementos de las entidades y de las relaciones, e igualmente respecto de cada una de las categorías.

Ahora bien, es absurdo que sean los mismos para todas las cosas, pues las relaciones y las entidades se compondrían de los mismos elementos[19]. Y ¿cuál puede ser tal elemento? Pues nada hay común fuera de la entidad y de las restantes catego-
1070b rías, y el elemento es anterior a las cosas de que es elemento. Pero tampoco la entidad es elemento de las relaciones, ni nin-

[18] Aristóteles se plantea, en este capítulo, el problema de si los elementos y los principios son los mismos para todas las cosas sensibles. Su respuesta es matizada: a) *tomados universalmente son los mismos* (en general, los elementos son la materia, la forma y la privación), y su función se realiza *de un modo análogo* en los distintos tipos de realidad; b) *tomados en su particularidad son distintos* para cada tipo de realidad, en cada categoría.

Sobre la unidad de «analogía» como *proporcionalidad*, cf. *supra*, V 6, 1016b31-35 (y en otro contexto, IX 6, 1048a36-b8). La tesis se refiere, obviamente, a todas las categorías, aunque la argumentación contraponga, en concreto, la de relación a la de entidad, por ser aquélla la categoría más alejada de ésta. (Cf. *infra*, XIV 1, 1088a23 ss.)

[19] Sobre el absurdo de que una entidad provenga de elementos que no sean entidades, cf. *supra*, VII 13, 1038b23-28).

guna de éstas lo es de la entidad[20]. Además, ¿cómo todas las cosas podrían tener los mismos elementos? Pues ningún elemento puede ser idéntico a lo que se compone de elementos, por ejemplo, la B o la A no pueden ser idénticas a AB. (Y tampoco es elemento ninguno de los inteligibles, tales como «lo que *es*» y «lo uno», ya que éstos se dan también en todo compuesto)[21]. Por consiguiente, ningún elemento puede ser ni entidad ni relación. Pero necesariamente tendría que serlo. Luego no son los mismos los elementos de todas las cosas.

O, como decíamos, lo son en cierto sentido y en cierto sentido no, por ejemplo, seguramente el calor es a modo de forma de los cuerpos sensibles y el frío es, a su manera, la privación, mientras que materia será aquello que, primeramente y por sí, es en potencia lo uno y lo otro, y entidades serán estas cosas, así como las que proceden de éstas teniendo a éstas como principios, o si algo dotado de unidad se genera a partir del calor y el frío, por ejemplo, carne o hueso, ya que necesariamente lo generado ha de ser distinto de los principios.

Así pues, los elementos y principios de éstos[22] son los mismos (si bien distintos para cosas distintas), pero no es posible

[20] El argumento de estas cuatro líneas (1070b1-4) es el siguiente: los elementos comunes a las distintas categorías habrían de ser a) o algo no perteneciente a ninguna de ellas, anterior a todas ellas, b) o algo perteneciente a alguna de ellas. Pero *es imposible lo uno y lo otro:* a) es imposible porque no hay nada fuera o más allá de las categorías (éstas son *los géneros supremos*), y b) es imposible porque de entidades resultarían compuestos que no son entidades, y así sucesivamente. (Cf. ALEJANDRO, 678, 36-679, 9.)

[21] Las nociones *trans-genéricas*, como «lo que es» *(ón)* y «uno» *(hén)*, no pueden ser elementos de las distintas categorías *por la razón indicada inmediatamente antes:* porque los elementos no pueden ser idénticos a los compuestos derivados de ellos. Si «ser» y «ser algo uno» fueran elementos, los compuestos no podrían ni ser, ni ser algo uno. Y, sin embargo, son y son algo uno, dada la máxima generalidad de estas nociones. (Cf. *supra*, III 3, 998b17-27.)

[22] Entiéndase: de los cuerpos sensibles.

decirlo respecto de todas las cosas así, sin más, sino analógicamente, como quien dice que hay tres principios: forma, privación y materia. No obstante, cada uno de éstos es distinto para cada género: así, blanco, negro y superficie, para el color; luz, oscuridad y aire, de los cuales se generan el día y la noche.

Y puesto que no solamente son causas los elementos intrínsecos, sino también ciertos agentes exteriores, como el agente que produce el movimiento, es obvio que «principio» y «elemento» son cosas distintas [23], si bien ambos son causas, y que el principio se divide en lo uno y lo otro [24], y que lo que produce el movimiento o el reposo es cierto principio y entidad. Conque los elementos son tres analógicamente, mientras que las causas y principios son cuatro [25]. Y son distintos para cosas distintas, y la causa primera que produce el movimiento es distinta para cada cosa distinta. Salud, enfermedad, cuerpo: lo que produce el movimiento es la medicina. Forma, tal tipo de desorden, ladrillos: lo que produce el movimiento es el arte de construir. Y en éstos se divide el principio.

Puesto que lo que produce el movimiento en el caso de las cosas naturales, por ejemplo, en el caso de los hombres es un hombre, mientras que en el caso de las cosas que proceden de la razón es la forma o el contrario, las causas serán en cierto modo tres, pero en cierto modo cuatro. Y es que, en cierto modo, la medicina es la salud, y el arte de construir es la forma

---

[23] Sobre las nociones de «principio», «causa» y «elemento», cf. *supra*, V 1, 2 y 3, respectivamente.

[24] Entiéndase: se divide en intrínseco y extrínseco.

[25] Los tres elementos son la materia, la forma y la privación. Las cuatro causas o principios son estos tres elementos y, además, *la causa que produce el movimiento* (causa eficiente). Obsérvese que Aristóteles no incluye, en este caso, la causa final, el *aquello para lo cual* (quizás porque se identifica con la forma: cf. *supra*, VIII 4, 1044a36-b1, y n. 27) y, sin embargo, incluye la privación (seguramente englobando privación y forma bajo ésta), a diferencia de otras enumeraciones canónicas de las cuatro causas (cf. Ross, II, 361).

de la casa, y un hombre engendra a un hombre. Y, además de estas causas, está aquello que mueve todas las cosas, al ser la primera de todas ellas.

CAPÍTULO QUINTO

⟨EN QUÉ SENTIDOS LAS CAUSAS DE TODAS LAS COSAS SON LAS MISMAS, Y EN QUÉ SENTIDO SON DISTINTAS⟩[26]

Puesto que hay cosas que existen separadas, y otras no se-
paradas, entidades son aquéllas. Y éstas son, por tanto, causas 1071a
de todas las cosas, puesto que sin las entidades no existen ni las afecciones ni los movimientos. Resultará[27], por lo demás, que estas ⟨causas⟩ son, seguramente, el alma y el cuerpo, o bien, el entendimiento, el deseo y el cuerpo.

[26] En este capítulo se continúa argumentando y ampliando la tesis propuesta en el anterior: que los principios y las causas de todas las cosas *son los mismos en cierto sentido, pero que en cierto sentido son diversos.* I) A la unidad de analogía propuesta en el capítulo anterior *se añaden dos nuevas perspectivas según las cuales puede considerarse que las causas de todas las cosas son las mismas:* a) puesto que la existencia de las demás realidades (accidentes) depende de la entidad, *las causas de las entidades son causas de todo lo existente* (1070b36-1071a3); b) tomados universalmente, *potencia y acto poseen unidad de analogía* (1071a3-29). II) Para concluir (1071a29-final), se ofrece una recapitulación de lo expuesto en este capítulo y en el precedente.

[27] «Y *éstas* [sc. *las entidades*] son, por tanto, causas de todas las cosas»: *kaì dià toûto pántōn aítiai taûta;* así es el texto en toda la tradición manuscrita. Pero, puesto que la inferencia última es, no simplemente que las entidades son causas de las demás cosas (accidentes), sino que, a su vez, las causas de las entidades lo son de todo lo demás (de ahí la referencia ulterior al alma y al cuerpo, causas inmanentes de las entidades vivientes), Christ (seguido de Ross, Jaeger, etc.) modificó el texto proponiendo *tautá* en vez de *taûta:* «las causas de todas las cosas son, por tanto, las mismas». El sentido del texto se entendió siempre adecuadamente (cf. ALEJANDRO, 681, 29-682, 1) y, por tanto, la corrección puede considerarse innecesaria.

Además, pero en otro sentido, los principios son los mismos analógicamente: así, acto y potencia, si bien éstos son también distintos, y de distintos modos, para cosas distintas [28]. En efecto, en algunos casos, la misma cosa está a veces en potencia y a veces en acto, por ejemplo, el vino o la carne o el hombre. (Potencia y acto se distribuyen, por lo demás, entre las causas señaladas: efectivamente, la forma está en acto en la medida en que es separable, y también el compuesto de ambas, mientras que la privación es como la oscuridad y la enfermedad; y en potencia está, a su vez, la materia, pues ésta es lo que puede llegar a ser lo uno o lo otro.) Pero también se diferencian de otro modo por el acto y la potencia aquellas cosas cuya materia no es la misma, que no son de la misma especie, sino de otra: así, del hombre son causa los elementos —fuego y tierra en tanto que materia— y la forma propia, y también algún otro agente exterior, como el padre; y además de tales cosas, el sol y la eclíptica, los cuales, no siendo materia ni forma ni privación, ni siendo de la misma especie, sin embargo son productores del movimiento.

Además, ha de observarse que algunas cosas pueden enunciarse universalmente, pero otras no. Los principios inmediatos de todas las cosas son el *esto* primero en acto y otra cosa que es en potencia. Por tanto, aquellos universales no existen, ya que el individuo es principio de los individuos. En efecto,

[28] «(Potencia y acto) son distintos, y de distintos modos, para cosas distintas»: potencia y acto son, en cada caso, *distintas* y, por tanto, se trata de nociones *análogas*; pero, además, la analogía tiene lugar *de modos distintos*, ya que estas nociones pueden aplicarse a principios distintos de la generación: a) en primer lugar, *a la materia y a la forma*, respectivamente (la causa eficiente, cuando pertenece a la misma especie que el efecto, se asimila a la forma: un hombre engendra a un hombre), siendo potencia la materia y acto la forma; b) en segundo lugar, *al efecto y al agente remoto que es de otra especie* que aquél (el sol, en el ejemplo), siendo aquél potencia y siendo éste acto (potencia activa).

el hombre es principio del hombre en general, pero no existe ningún hombre tal, sino que Peleo lo es de Aquiles, y tu padre lo es de ti, y esta B en particular de este BA, si bien la B en general lo es de BA en general. Además, aunque las causas de las entidades ⟨lo sean de todas las cosas⟩, sin embargo, como ha quedado dicho[29], las causas y los principios son distintos para cosas distintas que no pertenecen al mismo género —colores, sonidos, entidades, cualidad—, a no ser analógicamente. Y para las cosas de la misma especie son distintos, pero no específicamente, sino que son distintos individualmente: tu materia, tu forma y lo que en tu caso produce el movimiento y los míos, si bien son los mismos universalmente hablando.

En cuanto a la cuestión de cuáles son los principios y elementos de las entidades, de las relaciones y de las cualidades, si son los mismos u otros, es obvio que son los mismos para cada cosa en la medida en que se dicen en muchos sentidos, pero si se distinguen los varios sentidos no son los mismos, sino otros, excepto que son los mismos para todas las cosas de las maneras siguientes: de un modo, analógicamente, son los mismos, ya que son la materia, la forma, la privación y lo que produce el movimiento; de otro modo, en cuanto que las causas de las entidades son causas de todas las cosas, ya que si se eliminan aquéllas, todas las cosas se eliminan; además, está lo que es primero, en estado de plena realización. De otra manera, sin embargo, son distintas las causas primeras[30]: cuantos son los contrarios que ni se dicen como género ni se dicen de muchas maneras, y además las materias.

Queda dicho, pues, cuáles y cuántos son los principios de **1071b** las cosas sensibles, y de qué modo son los mismos y de qué modo distintos.

---

[29] Cf. *supra*, 4, 1070b17-21.

[30] «De otra manera, sin embargo, son distintas las causas primeras». Entiéndase: las causas *próximas*.

CAPÍTULO SEXTO

⟨HAY UNA ENTIDAD EN ACTO E INMÓVIL QUE CAUSA ETERNAMENTE EL MOVIMIENTO⟩[31]

Puesto que tres eran las entidades, dos las físicas y una la inmóvil[32], acerca de ésta ha de decirse que necesariamente tiene que haber alguna entidad eterna inmóvil. En efecto, las entidades son las primeras de las cosas que son, y si todas ellas fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles. Ahora bien, es imposible que se generen o destruyan ni el movimiento (pues existe de siempre) ni el tiempo, ya que no podrían existir el antes y el después si no hubiera tiempo. Y ciertamente, el movimiento es continuo como el tiempo, pues éste o es lo mismo o es una afección del movimiento. A su vez, no

---

Tras indicarse los *tres* puntos de vista según los cuales puede afirmarse que las causas de todas las cosas son las mismas (1071a33-36), se señala que las causas *próximas* (que aquí denomina, como en otras ocasiones, «primeras») son distintas para cada caso en particular: cada género y cada tipo de materia posee sus propios contrarios. (Cf. *supra*, 4, 1070b19-21: «blanco, negro y superficie, para el color; luz, oscuridad y aire, de los cuales se generan el día y la noche».)

[31] Con este capítulo se pasa al estudio de la entidad primera, inmaterial e inmóvil. I) En primer lugar, Aristóteles demuestra *que ha de existir una causa eterna del movimiento*, puesto que éste es eterno (1071b2-11). II) A continuación argumenta que tal causa ha de ser *eternamente activa, esencialmente en acto e inmaterial* (1071b12-22). Por último, III) tras reafirmar la tesis de que *el acto es anterior a la potencia* (1071b22-1072a7), Aristóteles IV) afirma la regularidad eterna de los movimientos del Universo, mostrando *de qué modo han de explicarse, tanto los movimientos regulares de los cuerpos celestes como los procesos alternantes de la generación y la corrupción* (1072a7-final).

[32] Cf *supra*, 1, 1069a30.

hay ningún movimiento continuo excepto el local y, de éste, el circular[33].

Por otra parte, si hubiera algo capaz de mover o de producir, pero que no estuviera actuando, no habría movimiento, puesto que lo que tiene potencia puede no estar actuando. Conque ninguna ventaja obtendríamos con poner entidades eternas, como los que ponen las Formas, si no hay en ellas ningún principio capaz de producir cambios. Pero tampoco seria éste suficiente, ni lo seria tampoco cualquier otra entidad aparte de las Formas[34], ya que, si no actúa, no habrá movimiento. Más aún, ni tampoco aunque actuara, si su entidad es potencia, pues en tal caso no habría movimiento eterno: en efecto, lo potencial puede no ser. Por consiguiente, ha de haber un principio tal que su entidad sea acto. Además, estas entidades han de ser inmateriales, puesto que son eternas, si es que también hay alguna otra cosa eterna. Son, pues, acto.

Surge, ciertamente, una aporía: parece, en efecto, que todo lo que tiene actividad tiene potencia, mientras que no todo lo que tiene potencia tiene actividad y, por tanto, la potencia es anterior. Pero si esto fuera así, no existiría ninguna de las cosas que son, ya que es posible que algo pueda ser, pero no sea. Y si fuera como dicen los teólogos que hacen surgir todo de la noche, o como dicen los filósofos de la naturaleza que «todas las cosas estaban juntas», surgiría la misma imposibilidad. Y es que ¿cómo se habría producido el movimiento de no haber causa alguna en acto? Pues la materia no se mueve a sí misma, sino que la mueve el arte de construir, ni tampoco los menstruos o la tierra, sino las semillas y el semen. Por eso algunos proponen una actividad eterna, como Leucipo y Platón cuando

[33] Sobre la eternidad del tiempo y del movimiento, cf. *Física* VIII 1-3.

[34] «Ninguna otra entidad aparte de las Formas»: se refiere seguramente a las entidades matemáticas. Así lo entendió ya ALEJANDRO (688, 30).

dicen que el movimiento existe eternamente. Sin embargo, no dicen por qué ni qué tipo de movimiento, ni el modo ni la causa. Pues nada se mueve al azar, sino que siempre ha de haber alguna explicación, como: ahora se mueve naturalmente de este modo, mientras que violentamente, bajo la acción de una inteligencia u otro agente, se mueve de este otro modo. Además, ¿de qué tipo es el movimiento primero? (Esto importa sobremanera.) Pero es que, además, tampoco a Platón le está per-
1072a mitido proponer lo que, en ocasiones, considera que es el principio ⟨del movimiento⟩, lo que se mueve a sí mismo, dado que el alma es posterior y producida al mismo tiempo que el Universo[35].

Pensar que la potencia es anterior al acto es correcto en cierto sentido, pero en cierto sentido no. (Ya se ha dicho en qué sentido)[36]. Ahora bien, que el acto es anterior lo atestigua Anaxágoras (pues el Entendimiento es acto), y Empédocles al proponer el Amor y el Odio, y los que, como Leucipo, dicen que el movimiento existe eternamente. Conque si el acto es anterior a la potencia, no hubo Caos y Noche durante un tiempo infinito, sino eternamente las mismas cosas, bien cíclicamente, bien de otro modo. Y si eternamente existe lo mismo de modo cíclico, algo debe permanecer eternamente actuando del mismo modo. Y si ha de haber generación y corrupción, tendrá que haber otra cosa eternamente actuando de modos distintos[37], la

---

[35] Sobre la «creación» del Alma en PLATÓN, cf. *Timeo* 34b ss. Aristóteles interpreta literalmente el relato de Timeo y acusa a Platón de inconsistencia por afirmar, de una parte, que el Alma del Mundo es la causa del movimiento y, de otra parte, que fue producida por el Demiurgo *después* de que ya hubiera movimiento (tras el estado de movimiento caótico primitivo).

[36] Cf., unas líneas más arriba, 1071b22-28 (BONITZ, 492). Sin embargo, el asunto se trata más amplia y decisivamente *supra*, IX 8.

[37] La causa de los movimientos perfectamente idénticos del Universo es la esfera de las estrellas fijas con su revolución diurna, mientras que la causa de

cual necesariamente actuará de una manera por sí y de otra manera por algo distinto ⟨de ella⟩, sea por otra cosa ⟨que la realidad primera⟩, sea por la realidad primera. Pero es necesario que actúe por ésta, ya que ésta es causa, a su vez, para la otra y para aquélla. Por consiguiente, mejor la realidad primera. Y ciertamente ésta es la causa de lo que eternamente actúa del mismo modo, mientras que otra es la causa de lo que es de modos distintos, y ambas, obviamente, ⟨son causas⟩ de lo que eternamente es de modos distintos.

Así son, pues, los movimientos. ¿Qué necesidad hay, por tanto, de buscar otros principios?

Capítulo séptimo

⟨El acto de la entidad primera, o Dios, consiste en eterna actividad intelectual⟩[38]

Puesto que las cosas pueden ser del modo indicado, y si no fueran de tal modo todo procedería de la noche, de «todas las

---

los movimientos alternantes (generaciones y destrucciones) es la revolución anual del sol. Este movimiento anual le corresponde al sol *por sí mismo*, mientras que su revolución diurna, eternamente idéntica, tiene como causa a la esfera de las estrellas fijas.

[38] En este capítulo se contienen importantes tesis teológicas del aristotelismo, ulteriormente clarificadas en el capítulo noveno. I) Aristóteles comienza mostrando el modo en que mueve la entidad primera: mueve a modo de causa final, *como el bien deseado y querido* (1072a19-b4). II) A continuación, muestra *su inmutabilidad y necesidad* (1072b4-13). III) En tercer lugar, expone el tipo de acto o actividad en que su ser consiste: *vivir perfecto y placentero, actividad intelectual de eterna intelección* (1072b13-30). IV) Tras *rechazar que lo más perfecto no pueda darse desde el principio*, contra los Pitagóricos (1072b30-1073a2), el capítulo concluye V) insistiéndose en *la inmaterialidad e impasibilidad* de la entidad primera (1073a2-final).

cosas juntas» y de lo que no es, estas dificultades quedan resueltas, y existe algo que se mueve eternamente con movimiento incesante, y éste es circular. (Esto lo ponen de manifiesto no sólo el razonamiento, sino también los hechos.) Conque el primer cielo será eterno. Hay también, por tanto, algo que mueve. Y como lo que está en movimiento y mueve es intermedio, hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto. Ahora bien, de este modo mueven lo deseable y lo inteligible, que mueven sin moverse. Y los primeros de éstos se identifican[39]. En efecto, lo deseable para el apetito es lo que parece bueno, mientras que lo deseable para la voluntad racional es, primariamente, lo que es bueno. Pues, más bien, deseamos algo porque lo juzgamos bueno y no, al contrario, lo juzgamos bueno porque lo deseamos. Y es que la actividad racional es principio, y el entendimiento, a su vez, es movido por lo inteligible, e inteligible es, por sí misma, la segunda columna, y de ésta es primera la entidad, y de ésta lo es la que es simple y en acto. (Por lo demás, «uno» y «simple» no son lo mismo, pues 'uno' significa medida, mientras que 'simple' significa cómo es la cosa misma.) Pues bien, lo bello y lo elegible por sí se encuentran en la misma columna, y lo primero es lo más perfecto o análogo ⟨a lo más perfecto⟩. Que en las cosas inmóviles existe *aquello*

[39] «Los primeros de éstos [sc. *de lo deseable y de lo inteligible*] se identifican», es decir, lo máximamente inteligible es también lo máximamente deseable. Para mostrarlo, Aristóteles recurre unas líneas más abajo a la *tabla de los opuestos* a la cual se refiere en distintas obras y ocasiones. (Para la *Metafísica*, cf *supra*, IV 2, 1004b27; XI 9, 1066a15 y n. 52): la columna de los términos positivos es *inteligible por sí misma*, mientras que la de los términos negativos solamente es inteligible en virtud de aquélla, en cuanto que sus términos expresan *privaciones* de los términos positivos. A la cabeza de la columna positiva se halla *lo máximamente inteligible* (la entidad, y de ésta, la que es simple y en acto) que, por su parte, es lo máximamente perfecto y, por tanto, máximamente deseable.

para lo cual, lo muestra la siguiente distinción: *aquello para lo cual* es «para bien de algo», y «con vistas a algo», y aquello lo hay, pero esto no[40]. Mueve, pues, en tanto que amado, mientras que las otras cosas mueven al ser movidas. 1072b

Lo que mueve puede, ciertamente, cambiar de estado y, por tanto, si el acto es el movimiento local primero, en la medida en que se mueve puede cambiar de estado según el lugar, aun sin cambiar según la entidad. Y puesto que hay algo que mueve siendo ello mismo inmóvil, estando en acto, eso no puede cambiar en ningún sentido. El primero de los cambios es el movimiento local, y de éste, el circular: pues bien, éste es el movimiento producido por aquello. Se trata, por tanto, de algo que existe necesariamente. Y en tanto que existe necesariamente, es perfecto, y de este modo es principio. Y es que 'necesario' tiene las siguientes acepciones[41]: lo que se produce violentamente, al ser contrario a la inclinación; aquello sin lo cual no se produce el bien; lo que no puede ser de otro modo, sino que absolutamente es como es.

De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer (por eso el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de éstos

---

[40] Aristóteles trata de mostrar que cabe hablar de finalidad en relación con las entidades inmóviles (en este caso, la primera, Dios). Para ello recurre a la distinción entre el *finis cui (tiní:* «para bien de algo») y el *finis qui (tinós:* «con vistas a algo»). En lo bueno inmutable, en el bien deseado, se da la finalidad en aquel sentido (es fin para quien lo desea), pero no la hay en el segundo sentido (es decir, no como si tal realidad inmutable se orientara a la consecución de algo ulterior). (Sobre la fórmula *hoû héneka*, que traducimos siempre como «aquello para lo cual», cf. *supra*, I 3, 983a31, n. 15.)

[41] Sobre estas acepciones de 'necesario', cf. *supra*, V 5.

lo son las esperanzas y los recuerdos). A su vez, el pensamiento por sí se ocupa de lo mejor por sí, y el pensamiento por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer[42], y la actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto.

Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios.

Por otra parte, no opinan acertadamente quienes suponen, como los Pitagóricos y Espeusipo, que lo más perfecto y mejor no se encuentra en el principio, ya que los principios de las plantas y de los animales son también causas y, sin embargo, lo perfecto y plenamente realizado se encuentra en lo que procede de ellos. Y es que la semilla procede de otros que son an-

---

[42] «A éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer»: *ekeînō mâlion toútou hò dokei ho noûs theîon échein*. El sentido es el siguiente: el pensamiento en acto, la *actualidad* (actual posesión de lo inteligible) es mejor y más perfecta («más divina») que la *mera capacidad* de pensar, de poseer lo inteligible. Por tanto, la actualidad corresponde con más razón a la entidad primera.

Mantengo el texto unánimemente transmitido, y no veo razón alguna decisiva para modificarlo.

teriores y plenamente realizados, y lo primero no es la semilla, sino lo plenamente realizado. Así, podría decirse que el hom- 1073a
bre es anterior al esperma, no el que se genera a partir de éste, sino otro del cual procede el esperma.

De lo dicho resulta evidente, por consiguiente, que hay cierta entidad eterna e inmóvil, y separada de las cosas sensibles. Ha sido igualmente demostrado[43] que tal entidad no tiene en absoluto magnitud, sino que carece de partes y es indivisible. (En efecto, mueve por tiempo ilimitado, pero nada limitado posee una potencia ilimitada, y, por lo dicho, no puede tener una magnitud limitada, ni tampoco ilimitada, ya que no existe en absoluto magnitud ilimitada alguna.) Además, ⟨queda demostrado⟩ que es impasible e inalterable, pues los demás movimientos son posteriores al local.

Es, pues, evidente que estas cosas son así.

Capítulo octavo

⟨CUÁNTOS SON LOS MOVIMIENTOS DE LOS CUERPOS CELESTES Y CUÁNTAS LAS ENTIDADES QUE LOS PRODUCEN⟩[44]

Conviene no pasar por alto la cuestión de si hay que poner solamente una entidad de este tipo, o más de una y cuántas, y

[43] Cf. *Física* VIII 10.

[44] Este capítulo, en el cual se establece una pluralidad de entidades inmóviles e inmateriales en correspondencia con la pluralidad de las esferas celestes, es considerado usualmente, a partir de Jaeger, como una revisión y un añadido tardíos respecto de la doctrina de la unicidad del Motor Inmóvil sostenida en el capítulo precedente. Otros especialistas, como G. Reale, rechazan este punto de vista. Compárese: Reale, II, 292-3, n. 2, y W. Jaeger, *Aristóteles*, c. XIV, págs. 392 ss. en la trad. esp. (En su reciente reedición del comentario a la *Metafísica* [*Metafísica*, III, pág. 594], Reale mantiene la misma argumentación anti-jaegeriana, expresándose de forma aún más contundente al respecto.)

respecto de las opiniones de los otros, recordar que acerca de su número no han dicho nada claro. En efecto, la doctrina de las Ideas no contiene consideración alguna propia al respecto (los que afirman las Ideas dicen, ciertamente, que las Ideas son números, pero de los números hablan unas veces como si fueran infinitos, mientras que otras veces como si se limitaran a la década. Pero nada se añade con rigor demostrativo acerca de la causa por la cual el conjunto de los números es tal). Nosotros, por nuestra parte, nos pronunciaremos sobre ello a partir de las cosas ya establecidas y precisadas.

El Principio, la Primera de las cosas que son, no es susceptible de movimiento ni por sí ni accidentalmente, y mueve produciendo el movimiento primero, que es eterno y uno. Y puesto que es necesario que lo que se mueve sea movido por otro, y que lo primero que mueve sea inmóvil por sí, y que el movimiento, siendo eterno, sea producido por un motor eterno y siendo uno, por uno sólo; y puesto que, de otra parte, además de la traslación simple del Todo que consideramos producida por la entidad primera e inmóvil, observamos otras traslaciones que son eternas, las de los planetas (el cuerpo que se mueve en círculo es, en efecto, eterno y sin interrupción: la demostración de esto está en la *Física)*[45], es necesario también que cada una de estas traslaciones sea movida por una entidad inmóvil por sí y eterna. Pues la naturaleza de los astros es cierta entidad eterna, y lo que los mueve es eterno y anterior a lo mo-

---

I) Aristóteles comienza argumentando que *ha de haber tantas entidades inmateriales e inmóviles como esferas* en que se mueven los planetas (1073a14-b3). II) A continuación, *discute el número de las esferas*, corrigiendo las propuestas de Eudoxo y de Calipo y fijando su número en 55 (ó 47) (1073b3-1074a31). Tras III) argumentar a favor de *la unicidad del Universo* (1074a31-38). IV) concluye con *una referencia a las creencias teológicas primitivas* (1074a38-final).

[45] Cf. *Física* VIII 8, 9. También, *De Caelo* I 2 y II 3-8.

vido, y lo anterior a una entidad es necesariamente entidad. Es, por consiguiente, evidente que habrá otras tantas entidades de naturaleza eterna e inmóviles por sí mismas y carentes de magnitud por la razón anteriormente expuesta[46]. Es evidente, desde 1073b luego, que son entidades, y que de ellas una es primera y otra segunda conforme a la disposición misma de las traslaciones de los astros.

Por su parte, el número de los movimientos es algo ya a considerar a partir del saber más pertinente de entre las ciencias matemáticas: a partir de la astronomía. Ésta, en efecto, trata de la entidad sensible, pero eterna, mientras que las otras —como la aritmética y la geometría— no tratan de entidad alguna[47].

Ciertamente, que las traslaciones son más en número que los astros trasladados, es evidente incluso para los moderadamente entendidos (en efecto, cada uno de los planetas se desplaza con más de una traslación). Respecto de cuántas resultan ser éstas, comenzaremos exponiendo lo que dicen algunos matemáticos a fin de hacernos una idea, de modo que, razonando, nos sea posible conjeturar un número exacto. Por lo demás, investigando unas cosas nosotros mismos y tomando otras de quienes las investigan, si es que los que se dedican a estos temas tienen alguna opinión que difiera de las expuestas, habrá que interesarse por unos y otros, pero hacer caso a los más rigurosos.

Eudoxo estableció que el movimiento del Sol y de la Luna tienen lugar, respectivamente, en tres esferas: la primera de ellas corresponde a la de las estrellas fijas; la segunda, según el círculo que pasa por el medio del Zodíaco, y la tercera, según

[46] Referencia al final del capítulo anterior, 1073a5-11.

[47] Cf. *infra*, XIII 2 y 3, en relación con la inexistencia real de los objetos matemáticos.

el círculo que se inclina oblicuamente respecto del plano del Zodíaco (el círculo por el que se mueve la Luna está en un plano más inclinado que el del Sol). A su vez, el movimiento de cada uno de los planetas tiene lugar en cuatro esferas: la primera y la segunda de éstas coinciden con aquéllas (pues la esfera de las estrellas fijas es la que mueve a todas, y la esfera que está situada bajo ella y que tiene su movimiento según el círculo que pasa por medio del Zodíaco es común a todas); la tercera de todos ⟨los planetas⟩ tiene los polos en el círculo que pasa por medio del Zodíaco, y el movimiento de la cuarta, en fin, tiene lugar según el círculo que se inclina oblicuamente respecto del medio de la tercera. Y los polos de la tercera esfera son los mismos para Afrodita y Hermes, pero los otros planetas tienen los suyos propios.

Calipo, por su parte, propuso la misma posición de las esferas (esto es, el orden de sus intervalos) que Eudoxo y asignó el mismo número que él a Zeus y a Cronos, pero pensó que había que añadir dos esferas más al Sol y a la Luna, y una más a cada uno de los otros planetas, si es que se quiere dar cuenta de los fenómenos.

Pero si todas ellas conjuntadas han de dar cuenta de los fenómenos, es necesario que haya, por cada planeta, otras tantas esferas, menos una, que giren hacia atrás y que devuelvan siempre a la misma posición a la primera esfera del astro que se halla situado debajo. Pues solamente así resulta posible que todas ellas den como resultado la traslación de los planetas. Y puesto que las esferas en que éstos se desplazan son ocho por un lado y veinticinco por otro, y las únicas que no es necesario que sean arrastradas para atrás son aquellas en que se desplaza el planeta situado más abajo, las que tiran de los dos primeros hacia atrás serán seis y, de los cuatro siguientes, dieciséis. Y el número de todas, de las que los transportan más de las que tiran hacia atrás de ellas, cincuenta y cinco. Y si al

Sol y a la Luna no se les asignan los movimientos que decimos, las esferas harán un total de cuarenta y siete[48].

Sea, pues, éste el número de las esferas, con lo cual resulta razonable suponer que las entidades y los principios inmóviles son otros tantos (y quede para los más entendidos hablar de necesidad). Pues si no es posible que haya traslación alguna que no esté ordenada a la traslación de un astro y si, además, ha de pensarse que toda naturaleza y toda entidad impasible y partícipe, por sí misma, de la perfección constituye un fin, no habrá ninguna otra naturaleza tal aparte de éstas, sino que ése será necesariamente el número de las entidades. Pues si hubiera otras, moverían en tanto que constituirían el fin de alguna traslación. Pero es imposible que haya otras traslaciones fuera de las indicadas, lo que es razonable suponer basándose en las traslaciones de los cuerpos. Y es que si todo lo que produce una traslación existe naturalmente por mor de lo trasladado, y si toda traslación lo es de algo que es trasladado, ninguna traslación podrá existir por mor de sí misma, sino por mor de los astros. Y es que si se diera una traslación por mor de otra tras-

---

[48] En la siguiente tabla pueden apreciarse las distintas propuestas acerca del número de las esferas:

	Eudoxo	*Calipo*	*Aristóteles*
Saturno (Cronos)	4	4	(4+3)= 7
Júpiter (Zeus)	4	4	(4+3)= 7
Marte (Ares)	4	5	(5+4)= 9
Venus (Afrodita)	4	5	(5+4)= 9
Mercurio (Hermes)	4	5	(5+4)= 9
Sol	3	5	(5+4)= 9
Luna	3	5	(5+0)= 5
TOTAL	*26*	*33*	*55*

Los motivos por los que Aristóteles propone reducir las esferas a 47 han resultado, y siguen resultando, difíciles de entender y de acomodar a la doctrina del propio Aristóteles, ya desde la Antigüedad (cf. ALEJANDRO, 705, 39-706, 15, y ROSS, II, 393-4)

lación, esta última habría de darse también por mor de otra. Por tanto, como no es posible un proceso infinito, el fin de toda traslación será alguno de los cuerpos divinos que se mueven por el cielo.

Por otra parte, que el Universo es uno solo[49], es evidente. En efecto, si hubiera muchos universos, como hay muchos hombres, el principio de cada uno de ellos sería específicamente uno, pero numéricamente muchos. Ahora bien, las cosas que son muchas numéricamente tienen materia (ya que la noción es una y la misma para muchos, por ejemplo, la de «hombre», pero Sócrates es uno). La esencia primera, sin embargo, no tiene materia, puesto que es plena actualidad. Luego, lo primero que mueve, siendo inmóvil, es uno en cuanto a la noción y también en cuanto al número. Y uno es también, sin duda, lo movido eternamente y sin interrupción. Por consiguiente, sólo hay un Universo.

1074b Por otra parte, de los primitivos y muy antiguos se han transmitido en forma de mito, quedando para la posteridad, las creencias de que éstos son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda. El resto ha sido ya añadido míticamente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que éstos tienen forma humana y que se asemejan a algunos otros animales, y otras cosas congruentes con éstas y próximas a tales afirmaciones; pero si, separándolo del resto, se toma solamente lo primitivo, que creían que las entidades primeras son dioses, habría que pensar que se expresaron divinamente y que, verosímilmente, tras haberse descubierto muchas veces las demás artes y la filosofía hasta donde era posi-

---

[49] Dadas las dificultades que plantea este capítulo, me permito llamar la atención del lector sobre este párrafo: si la teoría previamente expuesta de las esferas y sus respectivos Motores Inmóviles es un añadido y una rectificación respecto de la doctrina más antigua del Motor Inmóvil único (cf. *supra*, n. 44), este párrafo habrá de ser considerado como un añadido al añadido, cuyo objeto sería «armonizar» ambas doctrinas.

ble, y tras haberse perdido nuevamente, estas creencias suyas se han conservado hasta ahora como reliquias. Ciertamente, la opinión original de nuestros antepasados y la procedente de los primitivos nos es conocida solamente hasta este punto.

Capítulo noveno

⟨EL ACTO DE LA ENTIDAD PRIMERA ES AUTOINTELECCIÓN⟩[50]

Las cuestiones relativas al entendimiento encierran ciertas aporías. Parece, en efecto, que es la más divina de cuantas cosas tenemos noticia, pero comporta algunas dificultades explicar cómo ha de ser para ser tal. Pues, por una parte, si no piensa nada, ¿cuál sería su dignidad?; antes al contrario, estaría como quien está durmiendo. Y, por otra parte, si piensa, pero para ello depende de otra cosa porque no es algo cuya entidad es acto de pensar, sino potencia, entonces no sería ya la entidad más perfecta: en efecto, la excelencia le viene del acto de pensar. Además, tanto si su entidad es potencia intelectiva como si es acto de pensar, ¿qué piensa? Pues, o bien se piensa a sí mismo, o bien piensa otra cosa. Y si otra cosa, o bien siempre lo mismo, o bien cosas distintas. ¿Y hay alguna diferencia, o ninguna, entre pensar lo bello y pensar una cosa cualquiera? O, más bien, ¿no es imposible que su pensar se entretenga en algunas cosas? Es, pues, obvio que piensa lo más divino y excelente, y que no cambia, pues el cambio sería a peor y constituiría ya un movimiento.

En primer lugar, si no es acto de pensar, sino potencia, es

---

[50] Tras el inciso del capítulo anterior, Aristóteles retoma al estudio de la naturaleza de la entidad primera, subrayando que su actividad consiste en *un acto permanente de autoconocimiento.*

lógico que le resulte fatigosa la continuidad de la actividad de pensar. Además, es obvio que lo más excelso sería otra cosa en vez del pensamiento: lo pensado. Y es que la capacidad de pensar y la actividad de pensar se dan, incluso, en quien piensa la cosa más baja; conque si esto ha de ser evitado (pues no ver ciertas cosas es mejor, incluso, que verlas), el pensamiento no será lo más perfecto. Por consiguiente, si es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento[51].

Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento parecen ocuparse siempre de algo distinto de ellos mismos, y de sí mismos sólo concomitantemente. Además, si pensar y ser pensado son cosas distintas, ¿por cuál de ellas le corresponde la perfección? Pues no es lo mismo, desde luego, ser-pensamiento que ser-pensado. ¿O es que en ciertos casos la ciencia se identifica con el objeto, en el caso de las ⟨ciencias⟩ productivas la entidad sin materia y la esencia, y en el caso de las teoréticas el concepto y el pensamiento?[52]. Así pues, al no ser distintos el pensamiento y lo pensado, en el caso de aquellas cosas que no tienen materia son lo mismo, y el pensamiento es una misma cosa con lo pensado.

Queda aún una aporía: si lo pensado es compuesto, en cuyo caso ⟨el pensamiento⟩ cambiaría de una parte a otra del todo.

---

[51] *Kai éstin hē nóēsis noḗseōs nóēsis:* «y su pensamiento es pensamiento de pensamiento». Con esta fórmula, tan vigorosa como concisa, Aristóteles excluye el doble hiato que es característico del pensamiento humano, en tanto que aquejado de potencialidad: a) el hiato entre la potencia o facultad (entendimiento) y su acto o actividad (pensar), y por eso Aristóteles define a la entidad primera, no como entendimiento, sino como acto de pensar, como *pensamiento;* b) el hiato entre el pensamiento y lo pensado, entre el acto de pensar y su objeto, y por eso añade y matiza que es *pensamiento de pensamiento.*

Sobre la autocontemplación divina, cf. *supra,* 7, 1072b20, y también: *Ética a Eudemo* VII 12, 1245b16-19, y *Magna Moralia* II 15, 1212b38 ss.

[52] Cf. *supra,* VII 7, 1032a32-b14, y *De Anima* III 4, 430a2-5.

¿O, más bien, es indivisible todo lo que no tiene materia, y así como se encuentra en ciertos momentos el entendimiento humano, o incluso el de los compuestos (pues no alcanza su bien en esta parte o en esta otra, sino que alcanza su bien supremo, que es distinto de él, en un todo completo)[53], así se encuentra el pensamiento mismo de sí mismo por toda la eternidad?

CAPÍTULO DÉCIMO

⟨EL BIEN EN EL UNIVERSO. CRÍTICAS A OTRAS TEORÍAS RELATIVAS A LOS PRINCIPIOS⟩[54]

Ha de considerarse también de qué manera la naturaleza del Todo posee el Bien y la Perfección, si como algo separado y existente ello mismo por sí, o como el orden. ¿O, tal vez, de ambas maneras, como un ejército? Pues el bien de éste está en

---

[53] El pasaje es complicado. La cláusula «o incluso el de los compuestos» *(è hó ge tôn synthétōn)* admite una doble interpretación: a) el entendimiento *que poseen los seres compuestos*, en general (así, ALEJANDRO, 714, 15-16; ROSS, II, 398-99; TRICOT, II, 705, n. 5, y otros); b) el entendimiento *que piensa objetos compuestos* (así, BONITZ, 518). Preferimos esta última interpretación. También la frase siguiente: «no en esta parte o en esta otra, sino... en un todo completo» *(ou... en tōidì è en tōidí, all'en hólōi tinì)* permite una doble interpretación: a) la que recoge nuestra traducción («no alcanza su bien en esta *parte* o en esta otra ⟨del objeto⟩, sino... en un todo completo»), adoptada por AQUINO (2626), BONITZ (518), REALE (II, 250, trad.), y otros; b) «no alcanza su bien en este *momento* o en este otro, sino en un presente pleno, completo» (interpretación adoptada por ALEJANDRO, 714, 22-34; TRICOT, II, 706, trad., etc.). Pienso, en cualquier caso, que el sentido pleno de la frase abarca ambos matices: no alcanza su bien completo en una parte del objeto en cierto momento y en otra parte del objeto en otro momento, sino *en todo él en un instante de plenitud: totum simul.*

[54] Cabe distinguir dos partes perfectamente diferenciadas en este capítulo. I) En la primera parte, coherentemente conectada con la doctrina del capítulo

su buena disposición, y lo es también el general, y con más razón éste. Éste, en efecto, no existe por causa del orden, sino el orden por causa suya.

Todas las cosas —peces, aves y plantas— están ordenadas conjuntamente de cierto modo, pero no de la misma manera, ni su estado es tal que una cosa no tenga relación alguna con otra, sino que alguna tiene. En efecto, todas las cosas están ordenadas conjuntamente a un fin único, pero ocurre como en una familia: a los libres les está permitido hacer muy pocas cosas a su antojo, más bien todas o la mayoría de sus acciones están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales colaboran poco al bien común y muchas veces actúan a su antojo, pues un principio de tal índole constituye la naturaleza de los unos y de los otros. Me refiero, por ejemplo, a que todas las cosas terminan necesariamente por destruirse [55], e igualmente hay otras maneras de contribuir al Todo de las cuales todas las cosas participan.

Por otra parte, conviene no pasar por alto todos los imposibles o absurdos que sobrevienen a quienes lo explican de otra

---

anterior, se pregunta *si el bien del universo es inmanente* (el orden), *o si ha de ponerse en un Principio Superior transcendente* (la entidad primera), causa del orden universal. Aristóteles se inclina por la conjunción de ambas tesis (1075a11-25). II) A continuación se pasa a criticar diversas teorías, ya por ser pluralistas respecto del Principio Supremo, ya por excluir el Bien como Principio, ya por explicar inadecuadamente la naturaleza de éste. El capítulo concluye reafirmando enfáticamente la unicidad del Principio Supremo, que es causa del orden del Universo (1075a25-final).

[55] La contribución *mínima* de los seres corruptibles al orden universal consiste en dar paso, al corromperse, a la existencia de otros seres, manteniéndose de este modo la actualidad eterna de las especies. (Así. Bonitz, 519; Ross, II, 402, etc. Reale ofrece una traducción e interpretación completamente distintas para estas tres líneas: cf. Reale, II, 251, trad. y n. *ad loc.*)

En la curiosa analogía establecida entre el universo y la sociedad doméstica, los seres supralunares se corresponden con los libres y los seres corruptibles sublunares se corresponden con los esclavos y animales.

manera, y qué cosas afirman los que proponen explicaciones más afortunadas, y en qué casos los problemas son menores.

Todos, en efecto, hacen provenir todas las cosas a partir de contrarios. Ahora bien, ni el 'todas las cosas' ni el 'a partir de contrarios' son formulaciones correctas[56], y tampoco explican cómo provienen de los contrarios aquellas cosas en que se dan los contrarios. Pues los contrarios no actúan unos sobre los otros. Para nosotros, sin embargo, esta dificultad está perfectamente resuelta al existir un tercer término. Algunos[57], por su parte, ponen como materia al otro contrario, como los que hacen que lo Desigual sea materia para lo Igual, o lo Múltiple para lo Uno. Pero esto se resuelve también del mismo modo, pues la materia, que es una sola, no es contrario de nada. Además, puesto que el Mal mismo es uno de los elementos, todas las cosas participarán del mal, excepto lo Uno. Los otros, por su parte, mantienen que ni el Bien ni el Mal son principios. Sin embargo, en todas las cosas el Bien es principio por excelencia.

Otros afirman acertadamente que el Bien es principio, pero 1075b
no explican de qué modo es principio, si como fin, o como lo que ha movido, o como forma. También Empédocles se expresa absurdamente. En efecto, identifica el Bien con la Amistad y ésta viene a ser principio en tanto que mueve (pues reúne), y en tanto que materia, pues forma parte de la mezcla. Pero, aun cuando coincidiera accidentalmente que una misma cosa fuera principio como materia y como lo que mueve, no obstante, ser

[56] Aristóteles objeta que a) ni *todas* las cosas proceden de contrarios (no es así en el caso de las entidades eternas), b) ni la generación puede explicarse con *sólo* los contrarios, ya que éstos se dan en un sustrato (cf. *supra*, cap. 2).

[57] Se trata de los Platónicos. Sobre esta doctrina, cf. *infra*, XIV 1, 1087b5 y 4, 1091b30ss. Además de esta última referencia, cf. *supra*, I 4, 985a5, y 6, 988a11-17, en relación con la identificación de lo Desigual y lo Múltiple con el Mal a que Aristóteles se refiere a continuación.

lo uno y ser lo otro no es lo mismo: ¿en cuál de los dos sentidos sería, entonces, la Amistad principio? Por otra parte, es absurdo que el Odio también sea incorruptible, puesto que con él mismo se identifica la naturaleza del Mal[58].

Anaxágoras, por su parte, considera al Bien como principio en tanto que mueve, ya que el Entendimiento mueve. Pero mueve *para algo*, de modo que ⟨el Bien⟩ es otra cosa, a no ser que se entienda como nosotros decimos: que la medicina es, en cierto modo, la salud[59]. Por otra parte, es también absurdo que no haya puesto lo contrario del Bien, es decir, del Entendimiento.

Por otra parte, los que afirman los contrarios no se sirven de los contrarios, a no ser que uno retoque sus teorías. Y ninguno dice por qué unas cosas son corruptibles y otras incorruptibles, dado que hacen derivar de los mismos principios todas las cosas que son. Además, los hay que hacen derivar las cosas que son a partir de lo que no es, mientras que otros, para no verse forzados a ello, reducen todas las cosas a una.

Además, ninguno explica por qué habrá siempre generación y cuál es la causa de la generación. Y para los que ponen dos principios necesariamente ha de haber otro principio superior; y para los que ponen las Formas, aún otro más alto: en efecto, ¿por qué las cosas participaron o participan? Y para todos los demás resulta necesario que la Sabiduría y la Ciencia suprema tengan un contrario, mientras que para nosotros no: y es que lo Primero no tiene contrario alguno, pues todos los contrarios tienen materia y son en potencia, y la ignorancia contraria, a su vez, recae sobre lo contrario, pero lo Primero no tiene contrario alguno.

---

[58] Es absurdo suponer que el Odio sea incorruptible, ya que se identifica con el Mal, y Aristóteles afirma que «en las cosas que existen desde el principio y en las eternas no hay mal alguno» (*supra*, IX 9, 1051a19-20).

[59] Cf. *supra*, VII 9, 1034a21-25, y XII 3, 1070a13-15.

Y, además, si no hubiera otras realidades aparte de las sensibles, no existirían ni principio, ni orden, ni generación, ni tampoco lo celeste, sino que siempre habría un principio del principio, como les ocurre a los teólogos y a los físicos todos. Y por otra parte, si existieran las Formas o los Números, no serían causas de nada; y si lo fueran, ciertamente no lo serían del movimiento. Además, ¿cómo provendrían la magnitud y el continuo a partir de cosas que no tienen magnitud? El número, desde luego, no puede producir algo continuo ni moviendo ni como forma. Pero, además, a ningún contrario le corresponde esencialmente actuar o mover, ya que puede no existir; en su caso, el actuar sería, más bien, posterior a la potencia. Por consiguiente, no serían eternas las cosas que son. Y, sin embargo, lo son. Luego ha de retirarse alguno de los supuestos precedentes. Y ya se ha dicho[60] de qué modo hacerlo.

Además, ninguno dice nada acerca de por qué los números forman una unidad, o por qué la forman el alma y el cuerpo o, en general, la forma y la cosa. Ni pueden decirlo, a no ser que digan, como nosotros, que lo hace aquello que mueve.

Aquellos, en fin, que dicen que lo primero es el Número Matemático y que, por tanto, hay una sucesión de entidades sin fin, y que los principios de cada una de ellas son distintos, convierten la entidad del Todo en una sucesión de episodios (pues **1076a**
la una, exista o no exista, nada aporta a la otra) y ponen multitud de principios. Pero las cosas que son, no quieren ser mal gobernadas:

No es bueno que gobiernen muchos. Sea uno el que gobierne[61].

---

[60] Se refiere, probablemente, a 5, 1071a18-24.

[61] HOMERO, *Ilíada* II 204.

LIBRO DECIMOTERCERO (M)

CAPÍTULO PRIMERO

⟨SE INICIA LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL ESTATUTO ONTOLÓGICO DE LOS OBJETOS MATEMÁTICOS. PLAN A SEGUIR⟩[1]

Ciertamente, ya se ha explicado cuál es la entidad de las cosas sensibles en el tratado de la *Física* al ocuparnos de la

---

[1] Los libros XIII y XIV, en su conjunto, plantean ciertos problemas en cuanto a su estructura y coherencia interna (cf. *infra*, n. 64, en el c. 9, 1086a21). A pesar de ello, presentan una unidad suficiente como *estudio crítico del estatuto ontológico de los objetos matemáticos* (Números y Figuras). En el estudio contenido en el libro anterior, Aristóteles desarrollaba su propia doctrina acerca de las entidades inmateriales. En los textos correspondientes a estos dos libros se revisan y critican las posiciones mantenidas al respecto por Platón y otros miembros de la Academia.

En este primer capítulo se expone básicamente el plan a seguir, *distinguiéndose tres grandes apartados en la investigación:* ⟨*1*⟩ modo de existencia de los objetos matemáticos (1076a20-26), ⟨*2*⟩ breve consideración crítica de la teoría de las Ideas (1076a26-29), y ⟨*3*⟩ si las Ideas y los Objetos Matemáticos son *causas* del resto de las cosas existentes (1076a29-32). Del primer apartado se ocupará inmediatamente, en los caps. 2 y 3. Al segundo apartado se dedicarán, a continuación, los caps. 4 y 5. En cuanto al tercer apartado, algunos pien-

materia, y después al ocuparnos de la entidad como acto[2]. Ahora bien, puesto que investigamos si aparte de las entidades sensibles hay o no hay alguna inmóvil y eterna, y si la hay, cuál es, hemos de comenzar considerando las cosas que han sido dichas por otros a fin de que, si exponen algo erróneamente, no seamos nosotros reos de los mismos errores, y si compartimos con ellos alguna doctrina, a título particular no nos disgustemos por ello. Suficiente es, en efecto, si uno alcanza a explicar unas cosas mejor y otras no peor.

Pues bien, dos son las opiniones al respecto: algunos afirman que son entidades las cosas matemáticas —como los números, las líneas y las otras del mismo género— y además, las Ideas. Pero puesto que unos[3] hacen de estas cosas dos géneros, las Ideas y los Números Matemáticos, mientras que otros reducen ambos a una única naturaleza y algunos otros afirman, en fin, que sólo son entidades las Matemáticas, ⟨*1*⟩ hemos de analizar en primer lugar lo relativo a las cosas matemáticas sin añadirles ninguna otra naturaleza: sin preguntarnos, por ejemplo, si acaso son Ideas o no, ni tampoco si son o no principios y entidades de las cosas que son, sino preguntándonos solamente acerca de las cosas matemáticas si existen o no existen, y si existen, cómo existen.

⟨*2*⟩ A continuación de esto trataremos por separado de las Ideas mismas de un modo elemental y hasta donde hace al caso. En efecto, mucho se ha dicho una y otra vez al respecto, incluso en argumentaciones exotéricas.

---

san que su desarrollo se contiene en los caps. 6-9 de este libro, mientras que otros (ya desde ALEJANDRO, 722, 12-13) lo sitúan en el libro XIV.

[2] Según ALEJANDRO (723, 14-16), la referencia es a la *Física*, libros I y II respectivamente. Otros (cf. ROSS, II, 408) ven en el segundo caso una referencia, no a *Física* II, sino a los libros VII, VIII y IX de la *Metafísica*.

[3] Los autores referidos en este párrafo son, respectivamente, Platón, Jenócrates y Espeusipo.

⟨*3*⟩ Además, gran parte de nuestra argumentación concurrirá a la dilucidación de esto último cuando analicemos si son Ideas y Números las entidades y los principios de las cosas que son. En efecto, tras ocuparnos de las Ideas, resta por hacer esta tercera indagación.

Por lo demás [4], si existen las Realidades Matemáticas, necesariamente han de existir o en las cosas sensibles, como algunos dicen, o separadas de las cosas sensibles (esto lo dicen también algunos); y si ni lo uno ni lo otro, o bien no existen, o bien ⟨existen⟩ de otro modo. Por consiguiente, nuestra discusión será, no acerca de su existencia, sino acerca de su modo de ser.

CAPÍTULO SEGUNDO

⟨LOS OBJETOS MATEMÁTICOS NO TIENEN EXISTENCIA ACTUAL EN LOS CUERPOS SENSIBLES, Y TAMPOCO SEPARADOS DE ELLOS⟩ [5]

⟨*1*⟩ Que no pueden existir en las cosas sensibles y que tal teoría resulta cargada de fantasía, ya quedó dicho en la *Discu-*

---

[4] En estas líneas finales se enuncian programáticamente los puntos que se tratarán en los dos próximos capítulos (correspondientes al primer apartado general de la investigación, cf. *supra*, n. 1): a) la tesis de que las entidades matemáticas existen en las cosas sensibles (primera parte del cap. 2), b) la tesis de que poseen existencia separada, independiente y aparte de las cosas sensibles (segunda parte del cap. 2), y c) la posición alternativa del propio Aristóteles: que existen *por abstracción* (cap. 3).

[5] Aristóteles se esfuerza en refutar, a través de distintas argumentaciones, las dos tesis enunciadas en el último párrafo del capítulo anterior (cf. *supra*, cap. 1, n. 4), estableciendo que los objetos matemáticos *no existen actualmente* ⟨*1*⟩ *ni en los cuerpos sensibles* (1076a38-b11), ⟨*2*⟩ *ni en sí mismos, como entidades separadas de los cuerpos sensibles* (1076b12-final).

1076b *sión de las aporías*[6], ⟨al señalar⟩ ⟨*a*⟩ que es imposible que dos sólidos estén a la vez en el mismo lugar y ⟨*b*⟩ que, además y por la misma razón, deberían estar también en las cosas sensibles las restantes potencias y naturalezas, sin existir ninguna de éstas separada. Estos argumentos han sido expuestos con anterioridad, ciertamente, pero además de ellos, ⟨*c*⟩ es evidente que resultaría imposible que se dividiera cuerpo alguno[7]. En efecto, habría de dividirse por una superficie, y ésta por una línea, y ésta por un punto: conque si es imposible dividir el punto, también la línea, y si ésta, también los otros. Y, desde luego, ¿qué diferencia hay entre afirmar que éstas son naturalezas de este tipo y afirmar que estas otras no, pero que en ellas se dan naturalezas de este tipo? Las consecuencias, desde luego, serán las mismas, ya que se dividirán al dividirse las cosas sensibles, y si no, tampoco se dividirán las cosas sensibles.

⟨2⟩ Pero tampoco es posible que tales naturalezas existan separadas. ⟨*a*⟩ Y es que si existieran sólidos aparte de los sensibles, separados de éstos, distintos y anteriores a los sensibles, es evidente que existirían también otras superficies separadas aparte de las superficies sensibles, y puntos y líneas (por la misma razón). Y si existen éstos, a su vez existirán otros aparte de las superficies, las líneas y los puntos del sólido matemático (pues las cosas simples son anteriores a las compuestas; y si los cuerpos no sensibles son anteriores a los sensibles, por la

---

[6] Cf. *supra*, III 2, 998a11-14.

[7] A los dos argumentos precedentes, enunciados ya en el libro III (cf. nota anterior), Aristóteles añade este tercero: si los objetos matemáticos *tuvieran existencia actual* en los cuerpos físicos sensibles, éstos no podrían dividirse. La fuerza del argumento reside en que *tal división comportaría, en último término, la división del punto*, y éste es indivisible. A su vez, el supuesto es, como ya señaló Alejandro, que las líneas no se componen de puntos yuxtapuestos (en cuyo caso podrían dividirse «separando» dos puntos), sino de puntos *distendidos* (cf. ALEJANDRO, 725, 35-26, 19; BONITZ, 529).

misma razón habrá de admitirse que las superficies mismas, en sí, son anteriores a las que se dan en los sólidos inmóviles y, por consiguiente, tales superficies y líneas son distintas de las que se dan juntamente con los sólidos separados: éstas se dan, en efecto, a la vez que los sólidos matemáticos, mientras que aquéllas son anteriores a los sólidos matemáticos). Y en tales superficies habrá, a su vez, líneas, pero anteriores a éstas habrá de haber otras líneas y puntos por la misma razón. Y respecto de los puntos de estas líneas que son anteriores, habrá otros puntos anteriores respecto de los cuales ya no habrá otros anteriores. Y de este modo se produce un amontonamiento absurdo[8]. (Pues viene a ocurrir que los sólidos existentes aparte de los sensibles son únicos, mientras que hay tres tipos de superficies —las que hay aparte de las sensibles, las que se dan en los sólidos matemáticos y las que hay aparte de las que se dan en éstos—, y cuatro tipos de líneas, y cinco de puntos. Y por consiguiente, ¿de cuáles de ellos se ocupan las ciencias matemáticas? No, desde luego, de las superficies, líneas y puntos que se dan en el sólido inmóvil, ya que la ciencia se ocupa siempre de las cosas que son anteriores.

---

[8] La absurda multiplicación de entidades matemáticas a que se refiere esta argumentación *resulta de la aplicación de dos principios* (que se consideran solidarios y que se supone que admiten los partidarios de la teoría). 1) *Principio general de la separación de las entidades matemáticas:* si los cuerpos geométricos existen fuera de los cuerpos sensibles, «por la misma razón» (1076b16) ocurrirá otro tanto con los planos, líneas y puntos. 2) *Principio de la preexistencia de lo simple:* anterior al plano que forma parte del cuerpo geométrico es el plano en sí, el cual existirá antes que aquél.

La conjunción de ambos principios arroja tres tipos de planos geométricos (y cuatro de líneas, y cinco de puntos): a) el plano que existe en sí, separado del mundo sensible, en virtud del principio 1), b) el que forma parte del cuerpo geométrico, y c) el que pre-existe a b) en virtud del principio 2). (Para otras indicaciones sobre la argumentación, cf. Ross, II, 412-13, y J. Annas, 140-42.)

El mismo razonamiento se aplica también a los números, pues habrá otras unidades aparte de cada tipo de puntos y aparte de cada tipo de realidades, de las sensibles y de las inteligibles, con lo cual habrá ⟨infinitos⟩ géneros de números matemáticos.

Además, ¿cómo será posible resolver las dificultades que
1077a propusimos en la *Discusión de las aporías?*[9]. ⟨*b*⟩ Pues aquello de que se ocupa la astronomía existirá aparte de las cosas sensibles, al igual que aquello de que se ocupa la geometría. Y ¿cómo va a ser posible que exista de esa manera un Cielo con sus partes, o cualquier otra cosa dotada de movimiento? Y lo mismo ocurre con aquello de que tratan la óptica y la música. Existirán, en efecto, voz y vista aparte de las sensibles y particulares, y, por consiguiente, es evidente que existirán también las demás sensaciones y los demás sensibles. Pues, ¿por qué van a existir éstos más bien que estos otros? Pero si existen tales cosas, existirán también Animales, dado que también existen sensaciones.

⟨*c*⟩ Además, algunos axiomas son enunciados por los matemáticos universalmente[10], al margen de estas entidades. Existirá también, por tanto, alguna otra entidad intermedia, ésta separada de las Ideas y de las Realidades Intermedias, y que no es ni número, ni puntos, ni magnitud, ni tiempo. Ahora bien, si esto es imposible, es evidente que también es imposible que aquéllas existan separadas de las cosas sensibles.

Y, en general, ⟨*d*⟩ si se afirma que las cosas matemáticas son de este modo, a modo de naturalezas separadas, se seguirá una consecuencia contraria a lo que es verdadero y se acostumbra a aceptar. En efecto, por ser de este modo serán necesa-

---

[9] Cf. *supra*, III 2, 997b14-34.

[10] La referencia a una «matemática general», sobre las distintas disciplinas matemáticas particulares, aparece en otros lugares de la obra de Aristóteles. Así, *supra*, VI 1, 1026a25-27.

riamente anteriores a las magnitudes sensibles, cuando, en realidad, son posteriores. Y es que la magnitud incompleta es anterior en cuanto a la generación, pero posterior en cuanto a la entidad [11], como lo inanimado respecto de lo animado.

⟨*e*⟩ Además, ¿en virtud de qué y cuándo poseerán unidad las magnitudes matemáticas? Ciertamente, las cosas de acá la poseen en virtud del alma, o de una parte del alma, o de alguna otra cosa apropiada al caso (de lo contrario, serían una pluralidad y se descompondrían), pero ¿cuál es la causa de que constituyan algo uno y permanezcan unidas aquéllas, siendo divisibles y dotadas de cantidad?

⟨*f*⟩ Sus generaciones lo ponen, además, de manifiesto. En efecto, primero se generan en longitud, luego en anchura y, finalmente, en profundidad, alcanzando la perfección final. Pues bien, si lo que es posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto a la entidad, el cuerpo será anterior a la superficie y a la longitud, y será completo, y un todo en mayor grado en la medida en que llega a estar animado. Por el contrario, ¿cómo podrían ser animadas una línea o una superficie? Tal supuesto queda más allá de nuestro conocimiento sensible.

⟨*g*⟩ Además, el cuerpo es cierta entidad (pues ya está, de algún modo, completo), pero las líneas ¿cómo van a ser entidades? No, desde luego, a modo de forma y estructura, como puede serlo el alma, ni tampoco como la materia, por ejemplo, como el cuerpo. En efecto, la experiencia no muestra que

[11] Este argumento y el que se añade inmediatamente después del siguiente, ⟨*f*⟩, se basan en el principio (al que se refiere como verdadero y comúnmente aceptado) de que «lo que es posterior en el generarse es anterior en el ser», y viceversa, ya que la perfección se halla al final del proceso. Ambas argumentaciones, según creo, *presuponen la propia concepción aristotélica* de los seres matemáticos como determinaciones de escaso rango desde el punto de vista de la *phýsis:* en el ámbito de los seres naturales, arguye Aristóteles, la máxima perfección se alcanza en los vivientes, en las entidades animadas.

cosa alguna pueda componerse de líneas, ni de superficies, ni de puntos; ahora bien, si tales cosas fueran algún tipo de entidad material, se mostrarían capaces de sufrir tales transformaciones.

⟨*h*⟩ Y, ciertamente, concedamos que son anteriores en
1077b cuanto a la definición. Pues bien, no todas las cosas que son anteriores en cuanto a la definición son también anteriores en cuanto a la entidad. Pues anteriores en cuanto a la entidad son las que, separadas, son superiores a otras en el ser, y, en cuanto a la definición, son anteriores aquellas cuya definición entra en la definición de las otras. Pero lo uno y lo otro no van juntos. Y es que si las afecciones no existen aparte de las entidades —por ejemplo, estar en movimiento o blanco—, «blanco» será anterior a «hombre-blanco» en cuanto a la definición, pero no en cuanto a la entidad, puesto que no puede existir separado, sino que siempre se da conjuntamente en el compuesto (y llamo «compuesto» al hombre blanco). Es evidente, por tanto, que ni lo sustraído es anterior, ni lo añadido es posterior. Y es que 'hombre blanco' se enuncia por adición ⟨de 'hombre'⟩ a 'blanco'.

Queda, pues, suficientemente explicado que ni son entidades en mayor grado que los cuerpos, ni son anteriores a las cosas sensibles en el ser, sino sólo en la definición, ni pueden existir separadas en modo alguno. Y puesto que tampoco es posible que sean en las cosas sensibles, es evidente que o no son, sin más, o son en cierto modo y, por tanto, no son en el sentido absoluto del término. Pues 'ser' lo decíamos en muchos sentidos.

CAPÍTULO TERCERO

(DE QUÉ MODO EXISTEN LOS OBJETOS MATEMÁTICOS)[12]

Así como las proposiciones universales en las matemáticas no versan sobre cosas separadas aparte de las magnitudes y de los números, sino que versan sobre éstos, pero no en tanto que tales, es decir, en tanto que tienen magnitud y son divisibles, es evidente que también puede haber razonamientos y demostraciones sobre las magnitudes sensibles, no ya en tanto que son sensibles, sino en tanto que poseen determinadas características. Pues así como hay muchos razonamientos acerca de las cosas sensibles, pero exclusivamente en tanto que están sometidas a movimiento, dejando a un lado qué es cada una de ellas y sus accidentes, y no por eso tiene que haber necesariamente algún móvil separado de las cosas sensibles, ni alguna naturaleza distinta dentro de ellas, así también habrá razonamientos y ciencias que versen sobre las cosas dotadas de movimiento, pero no en tan-

[12] Aristóteles ofrece en este capítulo su propia explicación acerca del modo de existencia de los objetos matemáticos, explicación que configura del siguiente modo: a) El ámbito de una ciencia se determina, no por la cosa que estudia, sino *por la perspectiva desde la cual la estudia:* así, la medicina estudia el cuerpo humano desde la perspectiva de *la salud*, no en tanto que cuerpo, sino en tanto que sano (o enfermo). b) La perspectiva adoptada en cada ciencia *no comporta la existencia separada de lo considerado por ella;* la «separación» de su objeto es el resultado de la propia consideración del científico (así, la medicina no comporta la existencia separada de la Salud). Aplicados estos dos principios al ámbito de las matemáticas, podemos decir que sus objetos (números, líneas, superficies, etc.) existen, pero no separados de los cuerpos sensibles, ni actualmente. Existen potencialmente, en la medida en que pueden convertirse en objeto de consideración; su actualización resulta del acto de *abstracción o separación* efectuado por el matemático (cf. 1078a30-31).

to que están dotadas de movimiento, sino exclusivamente en tanto que son cuerpos y, a su vez, exclusivamente en tanto que son superficies, y exclusivamente en tanto que son longitudes, y en tanto que son divisibles, y en tanto que son indivisibles y tienen posición, y exclusivamente en tanto que son indivisibles.

Por consiguiente, puesto que es verdadero decir, sin más [13], que existen no sólo las cosas separadas, sino también las no-separadas (por ejemplo, que existen móviles), también es verdadero decir, sin más, que existen las cosas matemáticas, y tales cuales las describen. Y así como de las restantes ciencias es verdadero decir, sin más, que se ocupan de tal cosa, no de lo que es accidental a ésta (por ejemplo, no de lo blanco, si lo sano es blanco y la ciencia se ocupa de lo sano), sino de la 1078a cosa misma que estudia cada una —de lo sano, si lo estudia en tanto que sano, y del hombre, si lo estudia en tanto que hombre—, así también puede decirse lo mismo de la geometría: no porque las cosas que ésta estudia sean accidentalmente sensibles, pues no las estudia en tanto que sensibles, no por eso las ciencias matemáticas se van a ocupar de cosas sensibles ni, desde luego, tampoco de otras cosas separadas de ellas.

Ocurre, por otra parte, que las cosas poseen muchas propiedades que les pertenecen por sí mismas, en tanto que tales propiedades se dan en ellas, pues también el animal posee afecciones que le son propias en tanto que hombre, y en tanto que macho (a pesar de que no hay «macho» ni «hembra» separados de los animales). Por consiguiente, las cosas tendrán también propiedades exclusivamente en tanto que son longitudes y en tanto que son superficies. Y en la medida en que aquello de que se ocupa una ciencia es anterior y más simple, en esa me-

---

[13] *haplôs légein:* «(es verdadero) decir, *sin más*». Puesto que los objetos matemáticos existen en cierto sentido, no se faltará a la verdad si se dice *sin ulteriores matizaciones*, sin más distingos, que existen.

dida la ciencia tendrá mayor exactitud (pues exactitud es simplicidad). Será, por tanto, más exacta prescindiendo de la magnitud que con ella, y exacta en grado sumo si prescinde del movimiento; y si se ocupa del movimiento, será exacta en grado sumo respecto del movimiento primero: éste es, en efecto, el más simple, y, de éste, el uniforme.

El mismo razonamiento vale también para la armónica y para la óptica, pues lo que estudian, no lo estudia ninguna de ellas en tanto que visión o en tanto que sonido, sino en tanto que líneas y números (éstos constituyen, en efecto, afecciones particulares de aquéllos), y lo mismo la mecánica; por consiguiente, si se toman ciertas características como separadas de cuanto les acompaña accidentalmente y se hace un estudio de ellas en tanto que tales, no se comete por ello error alguno, al igual que tampoco se yerra si se traza una línea en la tierra y se dice que tiene un pie, aunque no lo tenga. Y es que el error no está en las premisas. Por lo demás, la mejor manera de estudiar cada cosa consiste en que uno tome, separándolo, lo no separado, lo cual hacen el aritmético y el geómetra. Desde luego, el hombre, en tanto que hombre, es uno e indivisible; pues bien, aquél lo toma como uno indivisible y estudia, a continuación, si al hombre, en tanto que indivisible, le corresponde alguna propiedad; el geómetra, por su parte, no estudia propiedades suyas ni en tanto que hombre ni en tanto que indivisible, sino en tanto que sólido, pues las propiedades que le corresponderían si no fuera indivisible pueden, evidentemente, corresponderle también prescindiendo de aquellas otras. Conque, por tanto, los geómetras discurren acertadamente y razonan acerca de cosas que son, y se trata de algo que es realmente. Pues «lo que es» se dice tal en dos sentidos, lo uno es plenamente actualizado y lo otro es a modo de materia.

Y puesto que la Bondad y la Belleza son cosas diversas (aquélla, en efecto, se da siempre en la acción, mientras que la

Belleza se da también en las cosas inmóviles), yerran quienes afirman[14] que las ciencias matemáticas no dicen nada acerca de la Belleza o de la Bondad. Hablan, en efecto, de ellas y las muestran en grado sumo. Aunque no las nombren, no es que no hablen de ellas, puesto que muestran sus obras y sus razones. Por su parte, las formas supremas de la Belleza son el or-
1078b den, la proporción y la delimitación, que las ciencias matemáticas manifiestan en grado sumo. Y puesto que éstas (me refiero, por ejemplo, al orden y la delimitación) son, a todas luces, causas de muchas cosas, es evidente que hablan en cierto modo de esta causa, la causa como Belleza.

Pero de estas cosas hablaremos con más claridad en otra ocasión.

CAPÍTULO CUARTO

(ORIGEN DE LA TEORÍA DE LAS IDEAS. CRÍTICA DE LA MISMA)[15]

Acerca de las cosas matemáticas, que se trata de cosas que son, y que son en cierto modo, y que en cierto modo son anteriores, pero en cierto modo no son anteriores, baste con cuanto se ha dicho. Acerca de las Ideas, a su vez, hemos de examinar

---

[14] Cf. *supra*, III 2, 996a32.

[15] De acuerdo con el plan establecido al comienzo de este libro (cf. *supra*, cap. 1, 1076a22-32, y n. 1), Aristóteles pasa a examinar la Teoría de las Ideas. I) En la primera parte del capítulo (1078b12-31), Aristóteles se refiere al origen de la teoría, para II) presentar, a continuación, una serie de objeciones contra ella (1078b31-final).

La segunda parte del capítulo (hasta 1079b3) repite, de forma casi literal, los párrafos contenidos en I 9. 990b2-991a8 (cf. *supra*, n. 54 introductoria al cap. noveno del libro primero). Por ello, remitiremos sistemáticamente a las notas correspondientes.

en primer lugar la doctrina misma en cuanto se refiere a la Idea, sin juntarla en absoluto con la naturaleza de los Números, sino tal como la asumieron al principio los primeros que afirmaron que las Ideas existen.

A quienes la afirman, la doctrina de las Ideas se les ocurrió porque estaban convencidos de los razonamientos de Heráclito acerca de la verdad: que todas las cosas sensibles están en perpetuo fluir y, por tanto, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, tendrá que haber otras naturalezas permanentes aparte de las sensibles, ya que no hay ciencia de las cosas que fluyen.

Sócrates, por su parte, se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, el primero, de definirlas universalmente. En efecto, de los físicos, solamente Demócrito tocó esto en muy pequeña medida y definió de algún modo lo caliente y lo frío. Los Pitagóricos, a su vez, se habían ocupado antes en definir unas pocas cosas reduciendo sus nociones a los números, por ejemplo, qué es Ocasión Favorable, o Justicia, o Unión. Aquél, sin embargo, pretendía con razón encontrar el *qué-es*, pues pretendía razonar por silogismos y el *qué-es* constituye el punto de partida de los silogismos. Pues la dialéctica no era entonces lo suficientemente vigorosa como para ser capaz de investigar los contrarios aparte del *qué-es*, y si la misma ciencia se ocupa de los contrarios. Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos y las definiciones universales. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia.

Sócrates, sin embargo, no separaba los universales ni las definiciones. Pero otros los separaron denominándolos «*Ideas* de las cosas que son», ⟨*1*⟩ con lo cual vino a ocurrirles, en virtud del mismo razonamiento, que hay Ideas de todas las cosas que se dicen universalmente; como si alguien, queriendo contar, pensara que no podía hacerlo por ser pocas cosas y, sin embargo, las contara tras haber hecho aumentar su número. Y es

que, en suma, las Formas son más numerosas que las realida-
1079a des singulares sensibles cuyas causas buscaban y que tomaban como punto de partida para llegar allá. Efectivamente, para cada individuo hay algo que se denomina del mismo modo y que existe separado de las entidades, y de los demás tipos de realidad hay «lo uno que abarca a muchos», tanto para las cosas de acá como para las eternas [16].

⟨2⟩ Además, ninguno de los argumentos con que se demuestra que las Formas existen lo demuestra con evidencia. Y es que de algunos de ellos no resulta una conclusión necesaria, mientras que de otros resulta que hay Formas hasta de aquellas cosas de las que piensan que no las hay [17]. Así, de acuerdo con las argumentaciones que parten de la existencia de las Ciencias, habrá Formas de aquellas cosas de que hay ciencia; y de acuerdo con el argumento de «lo uno que abarca a muchos», habrá Formas incluso de las negaciones, y en fin, de acuerdo con el argumento de que «es posible pensar en algo aún después de corrompido», las habrá de las cosas corruptibles, puesto que de ellas queda una cierta imagen.

Además, los argumentos más precisos, unos hacen que haya Ideas de las relaciones, a pesar de que no admiten que de éstas haya un género por sí, mientras que otros llevan a afirmar el Tercer Hombre.

⟨3⟩ En general, las argumentaciones relativas a las Formas suprimen aquellas realidades cuya existencia les parece, a los que afirman las Formas, más importante que la existencia de las Ideas mismas. Resulta, en efecto, que lo primero no es la Díada, sino el Número, y que anterior a éste es lo relativo [18], y esto es, a su vez, anterior a lo que es por sí mismo, así como las

---

[16] Cf. *supra*, I 9, n. 55 (990b9).

[17] Cf. *supra*, I 9, n. 56 (990b11).

[18] Cf. *supra*, I 9, n. 57 (990b20-21).

consecuencias contrarias a los principios de que parten, a las cuales llegan algunos siguiendo la doctrina de las Ideas.

⟨4⟩ Además, de acuerdo con el supuesto según el cual afirman que existen las Ideas, no sólo habrá Formas de las entidades, sino también de otras muchas cosas (pues la unidad del concepto se da no sólo respecto de las entidades, sino también respecto de cosas que no son entidades, y ciencias las hay no sólo de la entidad, y ocurren mil otras implicaciones semejantes). Y, sin embargo, de acuerdo con las exigencias necesarias de la doctrina acerca de ellas, si las Formas son participables, necesariamente tendrá que haber Ideas solamente de las entidades: en efecto, de ellas no se participa accidentalmente, sino que de cada Idea se participa en tanto en cuanto ⟨lo participado⟩ no se dice de un sujeto (me refiero, por ejemplo, a que si algo participa de lo Doble en sí, también participa de lo Eterno, pero accidentalmente: a lo Doble le sucede accidentalmente, en efecto, que es eterno). En consecuencia, las Formas serán entidad. Ahora bien, las mismas cosas significan entidad en aquel mundo y en éste, pues, en caso contrario, ¿qué sentido tendría afirmar que fuera de estas cosas existe algo, «lo uno que abarca a muchos»? Y, a su vez, si la Forma de las Ideas y la de las cosas que participan de ellas es la misma, habrá alguna Forma común ⟨a aquéllas y a éstas⟩. (En efecto, ¿por qué una Díada, única e idéntica, que abarque conjuntamente a las díadas corruptibles y a las múltiples díadas eternas, más bien que una que abarcara a aquélla y a cualquier otra?) Pero si, por el contrario, la Forma no es la misma, entonces ⟨las Ideas y las cosas que de ellas participan⟩ no tendrán en común más que el nombre, algo así como si alguien 1079b
llamara «hombre» a Calias y a un trozo de madera sin haber captado nada común entre ellos [19].

---

[19] Cf. *supra*, I 9, n. 58 (991a7).

⟨5⟩ Por lo demás, si establecemos que las definiciones comunes valen para las Ideas, por ejemplo, que para «el Círculo Mismo» vale «figura plana» y las otras partes de la definición añadiendo simplemente «Mismo», hemos de examinar si tal expresión no resulta ser absolutamente vacua. En efecto, ¿a qué se añade?, ¿a «medio», a «plana» o a todas las partes de la definición? Y es que todas las cosas que entran en la entidad son Ideas, por ejemplo, «Animal» y «Bípedo». Además, es claro que «Mismo», al igual que «plano», será algo, una cierta naturaleza que se da en todas las Formas a modo de género.

Capítulo quinto

⟨Continúa la crítica de la teoría de las Ideas⟩[20]

⟨6⟩ Pero la aporía más importante con que cabe enfrentarse es: ¿de qué sirven las Formas para las cosas sensibles, tanto para las eternas como para las que se generan y corrompen? Desde luego, no son causas ni de su movimiento ni de cambio alguno suyo. Pero es que tampoco prestan auxilio alguno, ni en orden a la ciencia de las demás cosas (no son, en efecto, su entidad: si lo fueran, estarían en ellas), ni respecto de su ser, toda vez que no son inmanentes en las cosas que de ellas participan. Cabría, desde luego, pensar que son causas como lo blanco que se mezcla con lo blanco, pero una explicación tal, que propusieron primero Anaxágoras y después —reflexionando sobre la aporía— Eudoxo y algunos otros, es fácilmente refutable.

[20] En este capítulo se continúa, y se concluye, la crítica a la Teoría platónica de las Ideas. En él se repite, casi literalmente, el largo pasaje (I 9) que va desde 991a8 hasta 991b9.

(Efectivamente, contra esta doctrina es fácil aducir muchas objeciones incontestables.)

⟨7⟩ Pero es que tampoco es posible que las demás cosas provengan de las Formas en ninguno de los sentidos usuales de la expresión ⟨'provenir de'⟩. Y decir, por otra parte, que ellas son modelos, y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas. En efecto, ¿cuál es el agente que actúa poniendo su mirada en las Ideas? Desde luego, es posible que haya y se produzca alguna cosa semejante a otra sin haber sido hecha a imagen suya, de modo que podría producirse un individuo semejante a Sócrates, exista Sócrates o no exista; y del mismo modo, obviamente, aun cuando existiera el Sócrates Eterno; y habrá múltiples modelos —y, por tanto, Formas— para lo mismo, por ejemplo, para el hombre lo serán Animal y Bípedo, además de serlo también el Hombre Mismo.

Además, las Formas serán modelos no solamente de las cosas sensibles, sino también de ellas mismas, por ejemplo, el género entendido como género de las especies. Por consiguiente, la misma cosa será a la vez copia y modelo.

Además, habría de juzgarse imposible que la entidad y aquello de que es entidad existan separados entre sí. Por tanto, ¿cómo iban a existir separadas las Ideas, si son entidades de las cosas?[21].

Y, sin embargo, en el *Fedón* se habla de este modo, como que las Formas son causas del ser y de la generación. Pero, de una parte, aun existiendo las Formas, no se producirán las cosas que de ellas participan a no ser que exista lo que va a producir el movimiento y, de otra parte, se producen otras muchas cosas —una casa, por ejemplo, o un anillo— de las que no afirman que haya Formas: conque resulta evidente que tam-

[21] Cf. *supra,* I 9, n. 59 (991b2).

bién aquellas cosas de que dicen que hay Ideas pueden existir y producirse por las mismas causas que estas cosas que acabamos de mencionar, y no mediante Ideas.

Por lo demás, respecto de las Ideas es posible aducir múltiples objeciones semejantes a las que se han considerado, tanto siguiendo este modo ⟨de argumentar⟩ como a través de argumentaciones más lógicas y más rigurosas.

CAPÍTULO SEXTO

⟨DISTINTOS TIPOS DE UNIDADES Y DISTINTAS CLASES DE NÚMEROS⟩[22]

Puesto que acerca de estas cosas ya se han hecho las precisiones oportunas, está bien que examinemos de nuevo las consecuencias que, sobre los números, han de arrostrar quienes afirman que éstos son entidades separadas y causas primeras de las cosas que son.

Pues bien, si el número es cierta naturaleza y su entidad no es sino esto mismo, como algunos afirman, sucederá necesariamente lo siguiente[23]: o bien habrá un número primero y otro

[22] En este capítulo, Aristóteles pasa a criticar distintas concepciones de los números desarrolladas en el entorno de la Academia platónica. (Algunos comentaristas sostienen que en este capítulo se inicia el tercero de los momentos o pasos programados en el capítulo primero, mientras que otros sitúan su inicio en el libro XIV: cf. *supra*, n. 1, introductoria al cap. 1.) Todo este capítulo se dedica a clasificar las distintas posiciones adoptadas respecto de la naturaleza de *las unidades* que integran los números y respecto de la naturaleza de *los números* mismos.

[23] La estructura sintáctica de este largo párrafo hace difícil y debatida su comprensión. Creo que los problemas se resuelven, en gran medida, suprimiendo la partícula disyuntiva 'o' *(ē)* de la línea 1080a18, que en la traducción aparece entre corchetes. (Así, también, J. ANNAS, pág. 163.) (La introduc-

segundo, cada uno de ellos específicamente diverso, y esto [o] se cumple ya en las unidades, de modo que *cualquier unidad es incombinable con cualquier otra unidad*, o todas ellas forman una serie continua y *son combinables cualquiera con cualquiera*, como afirman que ocurre con el número matemático (en el número matemático, en efecto, ninguna unidad es diferente de la otra), o *unas unidades son combinables y otras no* (por ejemplo, si tras el Uno viene la Díada Primera, y a continuación la Tríada, y así los demás números, y son combinables las unidades de cada número, por ejemplo, las de la Díada Primera son combinables entre sí, y las de la Tríada Primera entre sí, y lo mismo en el caso de los demás números, mientras que las de la Díada Misma no son combinables con las de la Tríada Misma, y lo mismo en el caso de los demás números sucesivamente. Por eso el número matemático se numera poniendo el dos después del uno, añadiendo un uno al otro uno; y el tres después del dos, añadiendo a los dos otro uno, e igualmente los restantes números, mientras que en esta otra clase de número el Dos que va detrás del Uno es diverso y no incluye al Primer Uno, y la Tríada no incluye a la Díada, e igualmente los restan-

---

ción perturbadora de esta conjunción me parece, por lo demás, comprensible, dado el giro que parece operarse en el discurso mismo, el cual comienza adelantando una clasificación de los números para, a continuación, derivar en una clasificación de las unidades que componen los números. El anacoluto y otras formas de inconsistencia sintáctica no son infrecuentes en Aristóteles.)

En el párrafo se establece que los números, en principio, podrían componerse de *tres tipos distintos de unidades:* a) unidades *heterogéneas* todas ellas, las cuales no podrían sumarse, restarse, etc., siendo «incombinables», cada una respecto de todas las demás; b) unidades *homogéneas*, combinables entre sí todas ellas y c) unidades *homogéneas dentro de cada número*, pero heterogéneas e incombinables las de cada número respecto de las de los otros números. b) corresponde a los números matemáticos, mientras que a) y b) podrían presentarse como alternativas (inadecuadas, a juicio de Aristóteles) para explicar la existencia y naturaleza de los Números Ideales.

tes Números; o bien[24], una clase de números es como la que se ha dicho en primer lugar, otra como dicen los matemáticos, y otra tercera como la que se ha dicho en último lugar.

Además, o bien estos números existen separados de las co-
1080b sas, o bien no existen separados, sino en las cosas sensibles (pero no del modo que analizábamos al principio, sino en cuanto que los números serían elementos inmanentes de los cuales se compondrían las cosas sensibles), o bien una clase de números es separada y otra no, o bien lo son todos.

Éstos son, necesariamente, sus únicos modos posibles de ser y, por su parte, los que afirman que el Uno es principio, entidad y elemento de todas las cosas, y que el número proviene de él y de algún otro principio, han defendido, cada uno de ellos, alguna de estas posibilidades, excepto la de que todos los tipos de unidades sean incombinables. Y es razonable que haya sido así, ya que no hay otra posibilidad aparte de las enumeradas.

Pues bien, unos[25] dicen que existen ambas clases de números, el que tiene antes y después, es decir, los Números Ideales, y el Número Matemático aparte de las Ideas y de las cosas sensibles, y que ambos existen separados de las cosas sensibles. Otros[26] afirman, por su parte, que sólo existe el Número Matemático, y que constituye la realidad primera, separada de las cosas sensibles. También los Pitagóricos afirman que solamente existe un tipo de número, el matemático, si bien no existe separado, sino que las entidades sensibles están compuestas de él: construyen, en efecto, el Universo entero con números,

---

[24] Cabría no optar *exclusivamente* por una clase de número, sino aceptar distintas especies de números de acuerdo con los modos expuestos de concebir las unidades.

[25] Platón y cuantos se atienen estrictamente a su doctrina.

[26] Espeusipo.

aunque no simples, sino que piensan que las unidades poseen magnitud; sin embargo, parecen no encontrar salida al problema de cómo se constituyó el primer Uno dotado de magnitud. Algún otro [27], en fin, afirma que sólo existe el primer tipo de número, el Ideal, y otros [28] identifican éste con el Número Matemático.

Igual ocurre con las longitudes, superficies y sólidos. En efecto, unos afirman que las magnitudes matemáticas y las posteriores a las Ideas [29] son diversas. A su vez, entre los que opinan de otro modo, unos —los que no admiten los números Ideales ni la existencia de las Ideas— dicen que existen las magnitudes matemáticas y que existen al modo matemático, mientras que otros dicen que existen las magnitudes matemáticas, pero no al modo matemático, puesto que —dicen— ni toda magnitud se divide en magnitudes, ni cualesquiera unidades hacen una díada.

Por lo demás, que los números son simples lo sostienen todos aquellos que afirman que lo Uno es elemento y principio de las cosas que son, excepto los Pitagóricos, los cuales sostienen que los números poseen magnitud, como se ha dicho anteriormente [30].

Es, pues, evidente por todo esto de cuántos modos es posible concebirlos, y que han sido enumerados todos. Por lo demás, todos ellos son imposibles, si bien seguramente unos lo son más que otros.

---

[27] Seguramente, algún platónico cuya identidad desconocemos.

[28] Jenócrates y sus seguidores.

[29] «Las (magnitudes) posteriores a las Ideas»: se trata de las Magnitudes Ideales.

[30] Cf., unas líneas más arriba, 1080b19-20.

CAPÍTULO SÉPTIMO

(CRÍTICA DE LA DOCTRINA DE LOS NÚMEROS IDEALES A PARTIR DE LA NATURALEZA DE LAS UNIDADES)[31]

En primer lugar ha de examinarse, pues, si las unidades son
1081a combinables o incombinables, y si son incombinables, de cuál de los modos que hemos distinguido. Pues puede ser que cada una de ellas sea incombinable con cualquier otra unidad, pero puede ser que lo sean las de la Díada Misma con las de la Tríada Misma, y que de este modo sean incombinables las de cada Número respecto de las de los demás.

⟨*1*⟩ Pues bien, si todas las unidades son combinables e indiferenciadas, se produce el número matemático y únicamente él, y las Ideas no pueden identificarse con los Números[32]. (En

[31] Todo el capítulo constituye *una crítica insistente de la teoría de los Números Ideales* a partir, sucesivamente, de cada una de las tres hipótesis relativas a la combinabilidad de las unidades. ⟨*1*⟩ Suponiendo que todas las unidades son combinables entre sí, en cuyo caso solamente habrá números matemáticos, pero *no habrá Números Ideales* (1081a5-17), ⟨*2*⟩ suponiendo que todas las unidades son heterogéneas, incombinables entre sí, en cuyo caso resultará *imposible toda clase de números*, tanto los matemáticos como los Ideales (1081a17-b35) y, en fin, ⟨*3*⟩ suponiendo que solamente son incombinables las unidades de cada Número respecto de las de los otros Números. En este caso nos hallamos ante la hipótesis más favorable a la teoría de los Números Ideales. No obstante, esta hipótesis, además de ser arbitraria, comporta diversas *inconsistencias* y acarrea *consecuencias absurdas o imposibles* (1081b35-final).

[32] Aristóteles muestra en este párrafo que a) las unidades, *si todas ellas son combinables entre sí*, solamente darán lugar a números matemáticos, pero *no a Números Ideales*: los números matemáticos difieren entre sí sólo cuantitativamente, mientras que los Números Ideales son cualitativamente distintos unos de otros: aquéllos son infinitos, mientras que cada Número Ideal es único (cf. *supra*, I 6, n. 35, a 987b18); b) los principios de los números lo serán de los números matemáticos y, por tanto, los Números Ideales, al carecer de principios, no podrán existir.

efecto, ¿qué Número será el Hombre Mismo, o el Animal, o cualquier otra de las Formas? Pues de cada cosa hay una sola Idea, por ejemplo, una sola es la Idea del Hombre Mismo y otra, una sola, la del Animal Mismo, mientras que los números iguales e indiferenciados son infinitos, de modo que tal díada en particular no tiene por qué ser el Hombre Mismo con más razón que cualquier otra.) Y si las Ideas no son Números, tampoco es posible, en absoluto, la existencia de aquéllas (pues, ¿de qué principios provendrán las Ideas? Y es que el Número proviene del Uno y de la Díada indefinida, y éstos se afirma que son los principios y los elementos del Número, y no es posible colocar las Ideas ni como anteriores ni como posteriores a los Números).

⟨2⟩ Si las unidades son, por el contrario, incombinables, y lo son de tal modo que ninguna es combinable con ninguna otra, entonces un número tal no puede ser ni el matemático (ya que el matemático se compone de unidades indiferenciadas y las demostraciones que se hacen con él se acomodan a un número de tal naturaleza), ni tampoco el Ideal. ⟨*a*⟩ En tal caso, en efecto, ni la Díada podría ser el primer número originado a partir del Uno y de la Díada indefinida, ni los Números se sucederían tal como se enumeran, Díada, Tríada, Tétrada: y es que las unidades de la Díada Primera se generan simultáneamente, sea a partir de elementos desiguales (se generarían al igualarse éstos), como dijo el primero ⟨que sostuvo la teoría⟩, sea de cualquier otro modo; además, si una de sus unidades es anterior a la otra, será también anterior a la Díada constituida por ambas. En efecto, cuando algo es anterior y algo posterior, el compuesto de ambos es anterior a lo uno y posterior a lo otro[33].

[33] Esta primera argumentación resulta complicada y ha sido objeto de muy diversas interpretaciones. Entendemos que, en substancia, se pretende mostrar

⟨*b*⟩ Además, puesto que el Uno Mismo es primero, y a continuación hay una unidad que es primera respecto de las demás, pero segunda respecto de aquél [34], y, a su vez, una tercera que es segunda tras la segunda, pero tercera tras el Uno primero [35], resulta que las unidades serán anteriores a los números de que reciben nombre: así, en la Díada habrá una «tercera» unidad antes de que exista el número tres, y en la Tríada una «cuarta» unidad, y una quinta, antes que los números mísmos.

Bien es cierto que ninguno de ellos ha afirmado que las unidades sean incombinables de este modo, pero también de
1081b este modo resulta congruente atendiendo a sus principios, aun-

---

que *si los Números Ideales se componen de unidades heterogéneas, se destruye la serie o sucesión lógica atribuida a los mismos*. En la argumentación, Aristóteles parece asumir como supuesto (atribuible a los platónicos) que la heterogeneidad comporta sucesión, un antes y un después, conforme a los cuales se constituye la serie. En tal supuesto, si son heterogéneas, *las unidades de la Díada se generarán sucesivamente* (la alternativa «platónica», explicitada en el texto, es que se generan simultáneamente y son homogéneas). Y si se generan sucesivamente, la secuencia será: Uno, primera de las unidades del Dos, segunda de las unidades del Dos, etc.

No considero necesario ni alterar el texto en la línea 1081a25 (como hace Ross), ni suponer que el párrafo contiene dos argumentaciones, al modo como lo supone Bonitz (548). La primera parte de la argumentación muestra que las dos unidades del Dos Ideal o Díada serían sucesivas: (Uno-primera unidad de la Díada-segunda unidad de la Díada); la segunda parte (a partir de «además», 1081a25), muestra que, *además*, la Díada misma sería anterior a la segunda de sus unidades, resultando finalmente la serie que hemos propuesto.

«El primero ⟨que sostuvo la teoría⟩» (1081a24), es, obviamente, Platón.

[34] Entiéndase, la primera de las unidades del Dos Ideal o Díada.

[35] Se refiere a la segunda de las unidades de la Díada.

Según Aristóteles, se llega al absurdo siguiente: antes de generarse el Dos Ideal o Díada, existiría ya cierto «Dos», a saber, el correspondiente al conjunto formado por el Uno Primero y por la primera de las unidades de la Diada, y así sucesivamente.

que imposible atendiendo a la verdad. Es congruente que haya unidades anteriores y posteriores, si es que hay una Unidad Primera y un Primer Uno, e igualmente en el caso de las díadas, si es que hay también Díada Primera: en efecto, es congruente y necesario que tras lo primero haya algo segundo y que, si hay segundo, haya tercero, y así los demás sucesivamente. (Por el contrario, es imposible afirmar ambas cosas a la vez: que tras el Uno hay una unidad primera y una segunda, y que hay una Díada Primera.) Ellos, sin embargo, ponen la Unidad y el Uno Primero, pero no el segundo y el tercero, y ponen la Díada Primera, pero no una segunda y una tercera.

⟨*c*⟩ De otra parte, si todas las unidades son incombinables, es evidente que no puede haber Díada Misma, ni Tríada Misma, e igualmente, tampoco los demás Números. Tanto si las unidades son indiferenciadas como si cada una se diferencia de todas las demás, el número se cuenta necesariamente por adición [36]: por ejemplo, la díada añadiendo al uno otro uno, y la

---

[36] «El número se cuenta necesariamente por adición»: *anánké arithmeîsthai tòn arithmòn katà prósthesin*. El verbo *arithmeisthai* significa «contar», pero no ha de entenderse simplemente como «contar cosas», sino como *generar la serie de los números* añadiendo siempre una unidad a cada número generado.

De acuerdo con la interpretación usual, esta argumentación constituye una crítica meramente externa, basada en el *supuesto aristotélico* («obvio», «de sentido común») según el cual la regla para la generación de un número cualquiera consiste en añadir una unidad al número anterior. (Así, Bonitz, 549; Ross, II, 436; Tricot, II, 752, n. 1; Reale, II, 376, n. 14; J. Annas, 170, etc.). Pienso, sin embargo, que el modo de introducción de la citada regla es otro: tal regla, a juicio de Aristóteles, es la única manera posible de explicar la generación de los números *si se establece* (como hace el presunto adversario) *que las unidades son, todas ellas, heterogéneas*. Aristóteles argumenta del siguiente modo: en lo que hace a la generación de los números, si *todas* las unidades son *heterogéneas*, ocurrirá *exactamente igual que* si *todas fueran homogéneas* (caso de los números matemáticos), a saber, que cada número de la serie *se generará añadiendo una unidad al número anterior* (2 = 1 + 1, 3 = 2 + 1, etc.),

tríada añadiendo otro uno a los dos, y del mismo modo la tétrada. Y si esto es así, es imposible que los números se generen como ellos los generan, a partir del Uno y de la Díada: y es que la díada viene a ser una parte de la tríada, y ésta de la tétrada, y del mismo modo acontece también en los números siguientes. Ahora bien, según ellos, la Tétrada se genera a partir de la Díada Primera y de la Díada Indefinida, dos Díadas aparte de la Díada Misma; y si no, una parte será la Díada Misma, a la cual se añade otra Díada distinta; e igualmente, la Díada Misma constará del Uno Mismo y de otro Uno. Pero, a su vez, si esto es así, el otro elemento no podrá ser una Díada Indefinida, ya que genera una unidad y no una díada definida.

⟨*d*⟩ Además, ¿cómo va a haber otras tríadas y díadas aparte de la Tríada Misma y de la Díada Misma? Y ¿de qué modo van a componerse de unidades anteriores y posteriores? Ciertamente, todas estas cosas son absurdos y ficciones, y es imposible que haya una Díada Primera y a continuación la Tríada Misma. Y, sin embargo, tendría que haberlas necesariamente si el Uno y la Díada Indeterminada fueran elementos. Ahora bien, si las consecuencias son imposibles, también es imposible que los principios sean éstos.

⟨*3*⟩ Así pues, si las unidades son diferentes cada una de cualquier otra, necesariamente se llega a estas consecuencias y a otras del mismo tipo. Si, por el contrario, son diferentes las

---

por muy heterogéneas que sean las unidades. En cuyo supuesto, a) ni habrá Números Ideales (Díada Misma o «en sí», etc.) que cualitativamente se diferencien *de un modo definido,* puesto que todos ellos se compondrán por igual de unidades heterogéneas, b) ni tampoco su generación podrá explicarse como pretenden los defensores de la teoría. En efecto, la Díada Indefinida *perderá su función específica duplicadora:* en la generación de la tétrada será una díada más que se añade a la Díada Primera (2 + 2 = 4), mientras que en la generación de la Díada Misma *producirá simplemente una unidad* que se añadirá al Uno en sí (1 + 1 = 2).

pertenecientes a Números distintos, mientras que las del mismo Número son las únicas que no se diferencian entre sí, también en este caso se llega a dificultades no menores.

⟨*a*⟩ Por ejemplo, en la Década Misma están contenidas 1082a
diez unidades, pero la década se compone tanto de éstas como de dos péntadas. Ahora bien, puesto que la Década Misma no es un número cualquiera, ni se compone de péntadas cualesquiera, así como tampoco se compone de unidades cualesquiera, las unidades de tal Década serán necesariamente diferentes. Y es que si éstas no son diferentes, tampoco serán diferentes las Péntadas de que se compone la Década. Pero, puesto que éstas son diferentes, también las unidades serán diferentes. Ahora bien, si son diferentes, ¿no estarán contenidas en ella otras péntadas, sino solamente estas dos, o estarán contenidas otras? Es absurdo que no estén contenidas. Y si están contenidas, ¿qué década resultará de ellas? Pues en la década no hay otra década distinta de aquélla [37]. Por otra parte, y necesariamente, tampoco la Tétrada se compone de díadas cualesquiera: en efecto, según dicen, la Díada Indeterminada produce dos Díadas al recibir en sí la Díada determinada, ya que aquélla tiene la virtud de duplicar lo que recibe.

⟨*b*⟩ Además, ¿cómo es posible que la Díada sea una natu-

[37] La argumentación consta de dos partes. a) Aristóteles muestra —contra el supuesto— que *las unidades que componen un Número Ideal no pueden ser homogéneas.* Sea la Década, el 10 Ideal: puesto que comprende *dos* Péntadas *diferentes,* las unidades de cada una de éstas han de ser diferentes de las de la otra. Hay, pues, heterogeneidad en las unidades de la Década. b) Ahora bien, si sus unidades son diferentes, la Década no se compondrá de dos Péntadas *diferentes,* sino que cabrá componerla de tantas péntadas como posibilidades hay de distribuir diez unidades en dos conjuntos de cinco unidades cada uno, con lo cual *no hay una Década única* (contra el supuesto de que los Números Ideales son únicos).

raleza[38] aparte de las dos unidades, y la Tríada aparte de las tres unidades? Sería, o bien por participación de lo uno en lo otro, al igual que «hombre blanco» es algo aparte de «hombre» y de «blanco» (pues de ellos participa), o bien como cuando lo uno constituye una cierta diferencia de lo otro, como «hombre» es algo fuera de «animal» y de «bípedo».

Además, de ciertas cosas se compone algo que es uno por contacto, de otras por mezcla y de otras por posición, nada de lo cual puede ocurrir con las unidades de que se componen la díada y la tríada. Más bien, así como dos hombres no constituyen algo uno aparte de ambos, así también necesariamente las unidades. Y no cabe decir que son diferentes porque son indivisibles, ya que los puntos son también indivisibles y, sin embargo, la díada que forman tampoco es algo distinto aparte de los dos.

⟨*c*⟩ Pero tampoco conviene pasar por alto esto[39]: el caso es que hay díadas anteriores y posteriores, e igualmente en el

---

[38] En estos párrafos (señalados en la traducción como ⟨*b*⟩) Aristóteles pretende resaltar que ***ninguna de las formas de unidad por él reconocidas es aplicable a los Números Ideales***: sus unidades no se unen entre sí a) ni como la entidad y el accidente, ni como el género y la diferencia, b) y tampoco por contacto, mezcla o posición.

[39] El argumento parece discurrir del siguiente modo: a) hay Díadas anteriores y posteriores (las del 4 Ideal son anteriores a las del 8, etc.), y lo mismo ocurre con los otros Números. A su vez, las posteriores ejercen la misma función que las anteriores (al igual que la Díada primera produce las dos Díadas del 4, las dos Díadas del cuatro producen las cuatro del 8): ***todas ellas son, pues, Ideas, contra el supuesto de que cada Número Ideal es único.*** Y lo mismo ocurre con las unidades. b) Luego, las Ideas se componen de Ideas, y las cosas sensibles, al participar de una Idea, participarán de múltiples Ideas (ALEJANDRO: «Si la Díada Misma es el Hombre Mismo, y la Tríada Misma el Caballo Mismo, y la Tétrada Misma el Buey Mismo, la Óctada Misma se compondrá de hombre, caballo y buey» (758, 30-32)... «si el Caballo Mismo se compone de las Ideas de Hombre y de Perro, el caballo de acá se compondrá también de las naturalezas, talmente desemejantes, del hombre y del perro», 759, 8-9).

caso de los otros números. Sea, en efecto, que las díadas de la tétrada se generan simultáneamente una y otra. Sin embargo, son anteriores a las de la óctada: ellas son las que generan a las tétradas de la Óctada Misma, al igual que la Díada las genera a ellas. Por consiguiente, si la Díada Primera es Idea, ellas serán Ideas también. Y el mismo razonamiento vale igualmente para las unidades: y es que las unidades de la Díada Primera generan a las cuatro unidades de la Tétrada y, por consiguiente, todas las unidades resultan ser Ideas, y una Idea se compone de Ideas. Es, por tanto, evidente que también serán compuestas las cosas sensibles de las cuales son Ideas aquéllas: como si uno dijera que los animales se componen de animales, puesto que hay Ideas de éstos.

⟨*d*⟩ En general[40], hacer que las unidades sean diferentes de 1082b
cualquier modo es algo absurdo y ficticio (llamo «ficticio» a lo que se introduce a la fuerza para acomodarlo a una hipótesis). Desde luego, no vemos que una unidad difiera de otra unidad ni en cantidad ni en cualidad; y necesariamente un número es o igual o desigual, todo número, pero muy especialmente el que consta de unidades simples: por consiguiente, si un número no es ni mayor ni menor, es igual. Ahora bien, tratándose de números, admitimos que si son iguales y totalmente indiferenciados son el mismo. Pues de no ser así, tampoco serían indiferenciadas, aun siendo iguales, las díadas de la Década en sí: en efecto, ¿qué causa podrá alegar quien afirme que son indiferenciadas?

[40] Los cuatro argumentos que vienen a continuación (de la ⟨*d*⟩ a la ⟨*g*⟩ en la traducción) se dirigen directamente a cuestionar la afirmación de que hay unidades heterogéneas, sean todas, sean las de cada Número respecto de las de los otros Números. Se trata, a juicio de Aristóteles, de una afirmación arbitraria, traída *ad hoc*, por los defensores de los Números Ideales (1082b2-4, 24-26). Según Aristóteles no hay diferencia alguna entre las unidades. La consecuencia obvia es que los Números Ideales no existen.

⟨*e*⟩ Además, si toda unidad sumada a otra unidad hacen dos, una unidad de la Díada Misma y una de la Tríada en sí harán, a su vez, una díada compuesta de unidades diferentes, en cuyo caso, ¿será anterior o posterior a la Tríada? Parece necesario, más bien, que sea anterior, ya que una de las unidades es simultánea con la Díada y la otra es simultánea con la Triada. Y nosotros aceptamos absolutamente que uno y uno son dos, sean iguales o desiguales, por ejemplo, lo bueno y lo malo, un hombre y un caballo. Por el contrario, los que defienden esta doctrina no lo admiten ni siquiera en relación con las unidades.

⟨*f*⟩ Resultaría sorprendente que el número de la Tríada Misma no fuera mayor que el de la Díada. Pero, si es mayor, es evidente que en la Tríada hay contenido un número igual a la Díada y, por consiguiente, este número no se diferencia de la Díada. Y, sin embargo, esto no es posible suponiendo que hay un número primero y un número segundo.

⟨*g*⟩ Y tampoco las Ideas serán números. Ciertamente, esto mismo lo señalan con razón quienes afirman que las unidades tienen que ser diferentes, si es que los números han de ser Ideas, como se dijo anteriormente [41]: pues la Forma es una, y, si las unidades no se diferencian, tampoco se diferenciarán las Díadas y las Tríadas. Por eso han de afirmar necesariamente que se cuenta así: «uno, dos», sin añadir una unidad al número precedente. (Pues el número, en caso contrario, ni se generaría a partir de la Díada Indeterminada, ni podría ser Idea, ya que una Idea estaría contenida en otra Idea y todas las Formas serían partes de una única.) Por ello, y en relación con su hipótesis, tienen razón en lo que dicen, pero no tienen razón en el conjunto. Suprimen, en efecto, muchas cosas cuando afirman que lo siguiente encierra una aporía: cuando contamos y decimos «uno, dos, tres», ¿contamos añadiendo unidades, o según

[41] *Supra*, 1081a5-17.

clases distintas? Pues bien, lo hacemos de ambos modos, y, por tanto, es ridículo hacer de esta diferencia una diferencia tamaña en cuanto a la entidad.

CAPÍTULO OCTAVO

⟨CONTINÚA LA CRÍTICA DE LA TEORÍA PLATÓNICA DE LOS NÚMEROS IDEALES Y DE OTRAS TEORÍAS RELATIVAS A LOS NÚMEROS⟩[42]

⟨*h*⟩ Antes que nada, estará bien que se delimite cuál es, si es que la hay, la diferencia del número y de la unidad. Necesariamente, desde luego, han de ser diferentes, ya cuantitativamente ya cualitativamente. Y, sin embargo, no parece que pueda darse ni lo uno ni lo otro[43]. En tanto que número, ⟨la diferencia⟩ será, 1083a

[42] Cabe distinguir en este capítulo *dos partes perfectamente diferenciadas*. I) La primera parte, que continúa sistemáticamente y cumple el ciclo iniciado en el cap. 6, comprende las páginas que van de 1083a1 hasta 1083b23. Esta parte se inicia con un nuevo y último argumento, ⟨*h*⟩, dirigido específicamente contra la tesis de la incombinabilidad de las unidades, concluyéndose con él la crítica a los Números Ideales de Platón (1083a1-20); a continuación se critican, con mucha mayor brevedad, las teorías a) de Espeusipo (1083a20-b1), b) de Jenócrates (1083b1-8) y c) de los Pitagóricos, insistiéndose, como conclusión, en la inviabilidad de todas estas teorías que otorgan subsistencia propia a los Números (1083b8-23).

II) La segunda parte, que va de 1083b23 hasta el final (y se prolonga a lo largo de gran parte del capítulo siguiente), consiste en una sucesión de largas argumentaciones contra las teorías que sostienen la subsistencia de los Números.

[43] Este último argumento desarrolla la idea (ya presente en el argumento ⟨*d*⟩, cf. *supra*, 1082b1-5) de que *las unidades no pueden ser diferentes ni cuantitativa ni cualitativamente*. Cuando la suma de sus unidades es desigual, la diferencia entre los números correspondientes es simplemente cuantitativa; a su vez, las diferencias cualitativas de los números (es decir, sus diferentes propiedades) son consecuencia de sus diferencias cuantitativas.

más bien, cuantitativa, pero si las unidades fueran cuantitativamente diferentes, entonces también un número igual a otro en el total de sus unidades sería diferente de él. Además, ¿las unidades primeras son mayores, o menores? ¿Y las posteriores aumentan, o al contrario? Desde luego, todo esto es absurdo.

Pero es que tampoco pueden ser cualitativamente diferentes, ya que no es posible que se dé en ellas cualidad alguna. Afirman, en efecto, que en los números la cualidad viene después que la cantidad. Además, tal diferencia cualitativa no podría sobrevenirles ni del Uno ni de la Díada ⟨Indefinida⟩. Y es que aquél no produce nada, y ésta, a su vez, es productora de cantidad, ya que su naturaleza consiste en ser causa de la multiplicación de las cosas que son. Y si las cosas fueran, por el contrario, de otro modo, habría que decirlo desde el principio, y habría que decir en qué consiste la diferencia de la unidad, y muy especialmente, por qué tiene que haberla. Y si no, ¿a qué diferencia se refieren?

Es evidente, desde luego, que si las Ideas son Números, no es posible ni que todas las unidades sean combinables, ni que sean incombinables entre sí de ninguno de los modos señalados.

Pero tampoco es correcto decir lo que algunos otros dicen de los números. Se trata de aquellos que no piensan que existan Ideas, ni absolutamente ni a modo de Números, pero piensan, sin embargo, que existen las Realidades Matemáticas y que los Números son las realidades primeras, y que su principio es el Uno Mismo. Es, en efecto, absurdo que haya «el Uno primero entre los unos», como ellos dicen, y que no haya una Díada Primera entre las díadas, ni una Tríada Primera entre las tríadas. A todos los números puede, en efecto, aplicarse el mismo razonamiento [44]. Por consiguiente, siendo así lo relativo al

---

[44] Este argumento, dirigido contra Espeusipo (cf. *supra*, 6, 1080b14-16), pone de manifiesto la inconsecuencia de su doctrina: a) por una parte, Espeu-

número, si alguien propone que existe solamente el Número Matemático, el Uno no será principio (pues un Uno tal ha de ser, necesariamente, diferente de las demás unidades; y admitido esto, también la Díada primera ⟨será diferente⟩ de las demás díadas, y así sucesivamente los demás números). Si, por el contrario, el Uno es principio, entonces es necesario que lo de los números sea, más bien, como dice Platón, y que haya una Díada Primera, y una Tríada, y que los números no sean combinables entre sí. Pero ya hemos dicho que si se reintroducen estas cosas, sobrevienen muchos absurdos. Ahora bien, necesariamente ha de ser de esta manera o de la otra y, por tanto, si no es de ninguna de las dos maneras, no será posible que el número exista separado.

Es evidente, también, a partir de estas consideraciones, 1083b
que la peor explicación es la tercera[45], según la cual el número de las Formas y el matemático son el mismo. Pues a una sola doctrina le acompañan dos errores. Y es que el número matemático no puede existir de este modo, sino que necesariamente hay que ampliar la explicación introduciendo hipótesis específicas y, además, necesariamente hay que afirmar cuantas consecuencias les sobrevienen a quienes afirman ⟨la existencia de⟩ los Números Ideales.

La explicación de los Pitagóricos[46] comporta menos dificultades que las anteriormente expuestas, pero comporta, por otra parte, algunas que le son propias. En efecto, el no separar el número elimina muchos imposibles. Imposible es, sin

---

sipo *solamente admite el número matemático;* b) por otra parte, *admite los Principios platónicos,* el Uno en sí y la Díada Indefinida. Pero admitidos éstos, arguye Aristóteles, debería haber aceptado los Números Ideales y la tesis complementaria de la heterogeneidad de las unidades.

[45] La explicación de Jenócrates. Cf. *supra.* 6. 1080b22-23.

[46] Cf. *supra,* 6, 1080b16-21.

embargo, que los cuerpos estén compuestos de números y que tal número sea el Matemático. Pues [47] no es verdadera la afirmación de que hay magnitudes indivisibles, y aun suponiendo que así fuera, desde luego que las unidades no tendrían magnitud. Por otra parte, ¿cómo una magnitud podría componerse de indivisibles? Y, sin embargo, el número matemático consta de unidades. Pero ellos dicen que son Número las cosas que son o, en todo caso, aplican los teoremas matemáticos a los cuerpos como si éstos estuvieran compuestos de tales números.

Y puesto que si el número fuera algo existente por sí mismo, necesariamente habría de ser conforme a una de las tres explicaciones propuestas, pero no puede ser conforme a ninguna de ellas, es evidente que la naturaleza del número no es tal como la imaginan los que lo hacen separado.

* * *

⟨*1*⟩ Además, ¿cada unidad se compone de Lo Grande y Pequeño, al igualarse éstos, o bien una de Lo Pequeño y otra de Lo Grande? [48]. Si es de este último modo, ni cada número se

---

[47] Si los cuerpos se compusieran de números, las unidades —como elementos últimos de los mismos— habrían de ser magnitudes, y magnitudes indivisibles. Pero *no hay magnitudes indivisibles*. Y en todo caso, suponiendo que las hubiera, *las unidades aritméticas carecen de magnitud.*

[48] Sobre el desarrollo del capítulo a partir de este argumento, cf. *supra*, n. 42 (introductoria al capítulo). Para la comprensión del argumento ténganse en cuenta las siguientes indicaciones: a) como se ha observado tradicionalmente, *Aristóteles malinterpreta el Principio* platónico de lo «Grande-y-Pequeño» (Díada Indefinida), tomándolo como si se tratara de *dos* principios, Lo Grande y Lo Pequeño (pero véase J. Annas, 177); el argumento se refiere específicamente a *la generación de las unidades de la Díada Primera*, y de ahí la referencia a la Tríada en el decurso de la argumentación: si una unidad proviene de Lo Grande y la otra de Lo Pequeño, ¿de dónde la tercera unidad en el caso de la Tríada? (Véase el comentario de Alejandro al pasaje, 767, 29-68, 34; también la explicación del argumento en Reale, II, 384, n. 16.)

compone de todos los elementos, ni las unidades son indiferenciadas (pues en la una se da Lo Grande y en la otra Lo Pequeño, que es, por naturaleza, contrario a aquello). Además, ¿cómo serán las unidades contenidas en la Tríada Misma? Una de ellas, en efecto, resulta impar. Y seguramente por eso hacen del Uno Mismo algo medio en lo impar. Si, por el contrario, una y otra unidades se componen de ambos elementos al igualarse éstos, ¿cómo la Díada puede ser *una* naturaleza compuesta de Lo Grande y Pequeño?, o ¿en qué se diferenciará de la unidad? Además, la unidad es anterior a la díada (pues si se elimina aquélla, se elimina la díada). Es necesario, por tanto, que sea Idea de una Idea, puesto que es anterior a una Idea, y que se haya generado antes. Pero ¿a partir de qué? La Díada Indefinida es, en efecto, duplicadora.

⟨2⟩ Además, el número ha de ser necesariamente finito o infinito, pues al número lo hacen separado, de modo que no es 1084a
posible que no sea o lo uno o lo otro.

⟨*a*⟩ Ahora bien, es evidente que no puede ser infinito (⟨*α*⟩ pues el número infinito no es ni par ni impar, pero la generación de los números siempre lo es de un número impar o par: número impar cuando se añade el uno a un número par; el duplicado a partir del uno cuando la díada actúa sobre él [49]; los otros pares, cuando actúan los impares.

⟨*β*⟩ Además, si toda Idea lo es de algo y los números son Ideas, también el Infinito será Idea de algo, bien de algo sensible, bien de alguna otra cosa. Pero esto es imposible, tanto según sus propios supuestos como según la razón, desde luego, para quienes configuran de este modo las Ideas).

⟨*b*⟩ Si, por el contrario, el número es finito, ¿hasta qué lí-

---

[49] Aristóteles recoge la distinción entre dos tipos de números pares: a) los que son potencias de dos («cuando se duplica el dos a partir del uno»: 1 × 2, 2 × 2, 4 × 2, etc.) y b) los otros pares.

mite alcanza? En efecto, ha de decirse no sólo que es así, sino también por qué.

⟨α⟩ Ahora bien, si el número tiene como límite la década, como algunos afirman, por lo pronto faltarán Ideas enseguida: así, si la Tríada es el Hombre mismo, ¿qué número será el Caballo mismo? Pues la serie de los Números Ideales alcanza hasta la Década y, por tanto, necesariamente ha de ser alguno de los números comprendidos en ellos[50] (éstos son, en efecto, entidades e Ideas). Pero faltarán, en todo caso, Ideas (pues las especies animales son muchas más).

⟨β⟩ Por otra parte, resulta a la vez evidente que si, del modo señalado, la Tríada es el Hombre mismo, también lo serán las otras tríadas (ya que las que están comprendidas en los mismos números son semejantes), con lo cual habrá infinitos hombres: si cada tríada es Idea, cada una será Hombre Mismo, y si no, hombres en todo caso.

⟨γ⟩ Y si el número menor, aquel que resulta de las unidades combinables comprendidas en el mismo número, es una parte del mayor, y si, a su vez, la Tétrada Misma es Idea de algo, por ejemplo, de Caballo o de Blanco, entonces, si el Hombre es Díada, el Hombre será una parte del Caballo.

⟨δ⟩ Además, es absurdo que haya Idea de la Década y no la haya de la Endécada, ni de los números siguientes.

⟨ε⟩ Además, existen y se generan cosas de las cuales no hay Formas. ¿Por qué, entonces, no hay Formas de tales cosas? Luego, ciertamente, las Formas no son causas.

---

[50] «Algunos de los números comprendidos en ellos»: *tôn en toútois arithmôn.* Ross (II, 448) apunta dos posibles interpretaciones: a) alguno de los números comprendidos *del 1 al 10,* y b) alguno de los números comprendidos *en cada uno de los números que van del 1 al 10* (puesto que el 10 se compone de cuatro y seis, de tres y siete, etc.). Tal vez, Aristóteles piense en esto: a pesar de que así resulta que hay más números, con todo y ello, las especies animales siguen siendo más numerosas.

⟨ζ⟩ Además, sería absurdo que el número que alcanza hasta la década fuera realidad y forma en mayor grado que la década misma, a pesar de que de aquél, en cuanto *uno*, no hay generación, mientras que de ésta sí que la hay [51]. Pero ellos ensayan sus explicaciones como si el número hasta la década fuera completo. En efecto, tratan de explicar la generación de las cosas derivadas —por ejemplo, del vacío, de la proporción, de lo impar y de las otras cosas tales— sin salirse de la década. Algunas de estas cosas, por ejemplo, movimiento-reposo, bien-mal, las atribuyen a los principios, y las otras a los números. Por eso identifican lo Impar con el Uno, pues si lo Impar radicara en la Tríada, ¿cómo podría ser impar la péntada? Además, las magnitudes, y todas las cosas de este tipo, alcanzan hasta cierto límite, por ejemplo, primero es la línea indivisible, después la Díada y después las otras magnitudes hasta la década.

⟨*3*⟩ Además, si el número existiera separado, se plantearía el problema de si es anterior el Uno, o bien la Tríada y la Díada. Pues en tanto que el número es compuesto, es el Uno anterior, pero en tanto que el universal y la forma son anteriores, lo es el número: en efecto, cada una de las unidades es parte del número a modo de materia, mientras que éste es a modo de forma. También el ángulo recto es anterior al agudo en cierto modo, en cuanto que está determinado y desde el punto de vis-

---

[51] El texto griego correspondiente a estas líneas (1084a29-31: «Además, sería absurdo... sí que la hay») es difícil, y ya Alejandro señala su deficiencia (771, 12-15). Aristóteles parece criticar, como fantasía arbitraria, la importancia real que se concedía al conjunto de los números que «componen» la década (1 + 2 + 3 + 4), a pesar de que tal conjunto carece de unidad y no son generados como algo *uno*, al contrario de lo que ocurre con el propio Número 10. (Otra es la interpretación y traducción que —siguiendo al propio Alejandro y a Bonitz— proponen Tricot, II, 772, trad. y n. 2; y Reale, II, 337, trad., y 388, n. 29.)

ta de la definición, pero en otro modo es anterior el agudo, en cuanto que es parte de aquél y aquél se divide en éste. Como materia, pues, son anteriores el ángulo agudo, el elemento y la unidad, pero según la forma y la entidad expresada por la definición son anteriores el ángulo recto y el todo compuesto de materia y forma: y es que el compuesto de ambas está más cerca de la forma y de lo que expresa la definición, aunque sea posterior en cuanto a la generación. ¿En qué sentido, pues, es principio lo Uno? En cuanto indivisible, dicen. Pero indivisible es tanto lo universal como lo particular y el elemento, si bien lo son de distinta manera, en un caso según la noción, en otro caso según el tiempo. ¿De qué modo, entonces, es principio lo Uno? Pues, como se ha dicho, el ángulo recto parece ser anterior al agudo y éste a aquél, y uno y otro son algo uno. Ellos, por su parte, hacen del Uno un principio en ambos sentidos [52]. Sin embargo, es imposible, pues en un caso sería principio en tanto que forma y entidad, y en el otro caso en tanto que parte y materia. En efecto, cada unidad que forma parte de un número es, en cierto sentido, algo uno; en realidad, lo es en potencia (si es que el número es algo uno y no como un agregado, sino que cada número distinto se compone de unidades distintas, como dicen), pero cada una no es una unidad plenamente actualizada.

La causa del error en que incurren es que investigaban partiendo, al mismo tiempo, de doctrinas matemáticas y de las nociones universales. En consecuencia, al partir de aquéllas consideraban lo Uno y el principio como un punto (la unidad es,

---

[52] En este largo y bien trabado argumento, Aristóteles somete a análisis la afirmación platónica de *la prioridad del Uno.* Para ello distingue *dos tipos* de prioridad, la del elemento y la de la forma. Los platónicos atribuyen al Uno ambas prioridades. *Pero es imposible que algo sea anterior en los dos sentidos.* Aristóteles concluye el argumento (1084b23-32) mostrando el origen de su error: que no separan la perspectiva matemática de la perspectiva lógica

efectivamente, un punto sin posición. Al igual que algunos otros, también éstos afirmaban, respecto de las cosas que son, que están compuestas de lo más pequeño, con lo cual la unidad viene a ser materia de los números y, con ello, anterior a la díada, pero posterior a ella, de nuevo, en cuanto que la díada es un todo, algo uno y forma). Pero como, por otro lado, buscaban lo universal, decían que el Uno que se predica es también parte en este sentido. Sin embargo, es imposible que estas características se den a la vez en lo mismo.

⟨4⟩ Pero si al Uno Mismo le corresponde únicamente carecer de posición [53] (pues no difiere ⟨de las demás unidades⟩ en nada, excepto en que es principio) y la díada es divisible, pero la unidad no, la unidad será lo más semejante al Uno Mismo. Y si la unidad [es lo más semejante al Uno Mismo], éste será también más semejante a la unidad que a la díada. Por consiguiente, ⟨todas las unidades⟩ serán anteriores a la díada. Ellos, sin embargo, no lo aceptan; al menos, consideran anterior la generación de la díada.

⟨5⟩ Además, si la Díada Misma es algo uno, y la Tríada Misma también, las dos juntas constituyen una díada, y ¿de qué procede, entonces, esta díada?

[53] (Si lo propio del Uno Mismo es) «únicamente carecer de posición»: *mónon átheton eînai*. Usualmente se piensa que el texto está corrompido y, así, en lugar de *átheton* se han conjeturado: *adiaíreton* («indivisible», Schwegler), *asýntheton* («simple», Bywater), *monadikòn* («simple», «abstracto», Ross). No veo razón alguna definitiva para alterar el texto, teniendo en cuenta que *la carencia de posición comporta, de suyo, la indivisibilidad y la simplicidad* que tales enmiendas pretenden destacar explícitamente (cf. *supra*, V 6, 1016b25).

CAPÍTULO NOVENO

⟨SE AÑADEN NUEVAS ARGUMENTACIONES CONTRA LAS TEORÍAS QUE SOSTIENEN LA SUBSISTENCIA DE LOS NÚMEROS Y LAS FIGURAS⟩ [54]

⟨*6*⟩ Cabría plantearse el siguiente problema: puesto que no hay contacto en los números, pero sí que hay sucesión en aquellas unidades entremedias de las cuales no hay nada (por ejemplo, entre las contenidas en la díada o en la tríada), ¿suceden inmediatamente al Uno o no? Y en la sucesión, ¿es anterior la díada, o bien cualquiera de sus unidades? [55].

⟨*7*⟩ Dificultades del mismo tipo ocurren también en el caso de los géneros posteriores al número: línea, superficie y cuerpo. Algunos [56] los construyen a partir de las especies de Lo

[54] La unidad de este capítulo ha sido negada de manera prácticamente unánime, distinguiéndose en él dos partes meramente yuxtapuestas. I) La primera parte es una continuación del capítulo precedente y en ella se añaden cinco nuevas argumentaciones (numeradas del ⟨6⟩ al ⟨*10*⟩ en la traducción), finalizándose con una recapitulación de las teorías criticadas (1085a2-1086a21). II) La parte última del capítulo (1086a21-final) parece dar inicio a un nuevo tratamiento, vinculado, más bien, al desarrollo del libro siguiente. (Cf. *infra*, n. 64 *ad loc.*)

[55] Si al Uno sucede inmediatamente una de las unidades de la Díada, entonces existirá un «Dos» antes que el Dos en sí o Díada Misma (cf. *supra*, 7, 1081a32-35 y n. 35); si, por el contrario, al Uno le sucede la Díada, entonces la primera de sus unidades será anterior a la Díada misma (cf. *ib.*, 1081a25-29).

[56] Se refiere a Platón y a quienes le siguen. Aristóteles plantea en esta argumentación el problema de *la continuidad en la generación de los Objetos Geométricos*, continuidad que ha de garantizarse, dado que el sólido se compone de superficies, éstas de líneas y éstas de puntos. Sus objeciones contra los platónicos son: 1) ofrecen explicaciones discordantes acerca del principio «formal» (análogo al Uno Mismo que es principio de los Números); 2) en cuanto al principio «material», recurren a las distintas especies de

Grande y Lo Pequeño, por ejemplo, las líneas a partir de Largo y Corto, las superficies a partir de Ancho y Estrecho, y los sólidos a partir de Alto y Bajo, pues éstas son especies de Lo Grande y Lo Pequeño. Pero el principio correspondiente a lo Uno los distintos autores lo establecen de distintas maneras. Y además, en estas explicaciones aparecen mil cosas imposibles, fantásticas y contrarias a toda razón. Pues resultan desconectados entre sí, a menos que los principios se den juntos, de modo que lo Ancho y lo Estrecho sean también Largo y Corto (pero, en tal caso, la superficie será línea, y el sólido superficie. Y además, ¿de qué manera se dará razón de ángulos y figuras, y de otras cosas de este tipo?). Y ocurre lo mismo que con las afecciones del número: aquéllas son, en efecto, afecciones de la magnitud, pero la magnitud no proviene de ellas, al igual que la línea no proviene de Recto y Curvo, ni los sólidos de Liso y Rugoso. El problema común a todos estos casos es el mismo que se plantea en el caso de las Formas en tanto que especies de un género si se ponen los universales: lo que está presente en el animal particular ¿es el Animal Mismo u otro distinto del Animal Mismo? Si no es separado, esto no planteará problema alguno. Por el contrario, si el Uno y los Números se dan separados, como afirman los que dicen estas cosas, el problema no será fácil de resolver, si es que es adecuado llamar «no fácil» a lo imposible. Pues cuando se piensa en el uno contenido en la díada y en el número en general, ¿se piensa en el Uno Mismo o en otro uno?

Algunos, pues, generan las magnitudes a partir de este tipo

---

lo «Grande-Pequeño». Ahora bien, a) si estas especies son inconexas, *no se salvará la continuidad de los objetos geométricos*, y b) si, por el contrario, se dan «juntas» (Largo = Ancho = Alto, y Corto = Estrecho = Bajo), entonces *desaparecerá toda distinción entre ellos.*

de materia, pero otros [57] a partir del punto (opinan que el punto no es el uno, sino semejante al uno) y de otra materia semejante a la pluralidad, pero no pluralidad, elementos éstos sobre los cuales inciden en no menor medida los mismos problemas. En efecto, si la materia es una, entonces línea, superficie y sólido serán lo mismo (pues de los mismos elementos resultará una y la misma cosa); si las materias son, por el contrario, varias,
1085b una la de la línea, otra la de la superficie y otra la del sólido, o derivan unas de otras o no, con lo cual las consecuencias serán las mismas también en este caso: y es que la superficie, o bien no contendrá líneas, o bien será una línea.

⟨*8*⟩ Además, no se hace intento alguno por aclarar cómo es posible que el número venga del Uno y de la Pluralidad [58]. Y, ciertamente, sea cual sea su explicación, les sobrevienen las mismas dificultades que a quienes [59] construyen el número a partir del Uno y de la Díada Indefinida. En efecto, en un caso se hace derivar el número a partir de la pluralidad tomada en general, y no a partir de una pluralidad determinada, y en el otro caso, por el contrario, a partir de una Pluralidad determinada, de la Primera (pues la Díada es la pluralidad primera), de modo que, por así decirlo, ambas doctrinas no difieren en absoluto, sino que de ellas se siguen los mismos problemas, sea mezcla, o posición, o combinación, o generación y todas las otras cosas de este tipo. Pero, sobre todo, cabría preguntarse: si cada unidad es una, ¿de dónde procede, ya que cada una de ellas no se identifica con el Uno? Necesariamente ha de proceder del Uno Mismo y de una Pluralidad, o bien, de una parte

---

57 Se refiere a Espeusipo. Aristóteles subraya que, a pesar de haber modificado la caracterización de los Principios (que serían el Punto y «una cierta Pluralidad»), su explicación cae en las mismas aporías que la platónica.

58 Esta argumentación, al igual que las dos siguientes, se refiere también a la teoría de Espeusipo.

59 Platón y Jenócrates.

de una Pluralidad. Desde luego, es imposible que la unidad, siendo indivisible, sea cierta pluralidad. Pero que proceda de una parte de una Pluralidad comporta otras muchas dificultades. Y es que cada una de las partes habrá de ser necesariamente indivisible (en caso contrario sería una pluralidad y la unidad sería divisible), con lo cual el Uno y la Pluralidad no serían ya elementos (puesto que cada una de las unidades no derivaría ya de lo Uno y de la Pluralidad). Además, quien dice esto no hace otra cosa que añadir otro número, puesto que el número es la «pluralidad de indivisibles».

⟨*9*⟩ A los que ofrecen esta explicación hay que preguntarles, además, si el número es infinito o finito. Pues, según parece, ha de haber, además, una pluralidad finita, de la cual y del Uno derivan unidades finitas. Pero hay también otra, la Pluralidad Misma, la cual es Pluralidad infinita. ¿Qué pluralidad es, pues, elemento juntamente con el Uno?

⟨*10*⟩ Cabe plantear también una pregunta semejante acerca del punto, es decir, del elemento a partir del cual construyen las magnitudes. Pues éste no es el único punto que hay. Así pues, ¿de qué procede cada uno de los otros puntos? No, desde luego, de cierta Distancia y del Punto mismo. Y, por otra parte, tampoco pueden ser indivisibles las partes de la Distancia, como lo son las de la pluralidad de que derivan las unidades, pues el número se compone de indivisibles, pero las magnitudes no.

Todas estas cosas, y otras tales, hacen evidente la imposibilidad de que los números y las magnitudes existan separados. Además, la discordancia entre las maneras de concebir los números es señal de que la confusión les viene de que no **1086a**
son verdaderas las cosas mismas que establecen. En efecto, aquellos [60] que ponen solamente las Realidades Matemáticas

[60] Espeusipo (cf. *supra*, 1, 1076a20-21, y 6, 1080b14-16).

fuera de las sensibles renunciaron al Número Ideal y establecieron el Matemático al ver las dificultades y artificiosidad que acompaña a la doctrina de las Formas. Por otra parte, los que[61] prefieren mantener a la vez las Formas y los Números, al no ver cómo podría existir el Número Matemático además del Ideal si se ponen estos principios, identificaron el Número Ideal con el Matemático: eso dicen porque, en realidad, el Matemático queda suprimido (pues establecen supuestos peculiares que no son de naturaleza matemática). Por el contrario, el primero[62] que estableció la existencia de las Formas y que las Formas son Números, y que existen las Realidades Matemáticas, separó con razón éstas de aquéllas. Conque ocurre que todos aciertan parcialmente en lo que dicen, pero no aciertan totalmente. Y en esto están de acuerdo ellos mismos al no decir las mismas cosas, sino las contrarias. Y la causa de esto está en que son falsos los supuestos y principios de que parten. Pero es difícil hablar bien si se parte de lo que está mal. Como dice Epicarmo,

apenas de decirse ha terminado,
ya se muestra lo dicho equivocado[63].

Pero acerca de los números ya son suficientes los problemas planteados y las distinciones propuestas. Pues con más argumentos se convencería aún más el que ya está convencido, pero no añadiría nada en orden a que se convenciera más el que no está convencido.

* * *

---

[61] Jenócrates (cf. *supra*, 1, 1076a20-21, y 6, 1080b22-23).

[62] Platón (cf. *supra*, 1, 1076a19; 4, 1078b11, y 6, 1080b11-12).

[63] Fg. 23B14 (DK I, 201, 7-8).

Las teorías[64] acerca de los primeros principios y las primeras causas y elementos que proponen los que pretenden definir solamente la entidad sensible han sido expuestas, algunas, en la *Física* y otras no corresponden a este tratado de ahora. Por el contrario, las teorías que proponen los que afirman que existen otras entidades aparte de las sensibles, corresponde estudiarlas a continuación de lo dicho. Puesto que algunos[65] afirman que tales entidades son las Ideas y los Números, y que los elementos de éstas son elementos y principios de las cosas que son, debemos analizar qué dicen acerca de éstos y cómo lo dicen. Posteriormente, serán sometidos a examen aquellos[66] que

---

[64] En este último párrafo del cap. 9 tiene lugar una ruptura apreciada tradicionalmente, ya desde Siriano, quien comenta que algunas presentaciones de la *Metafísica* hacían comenzar aquí el libro XIV (160, 6-7).

Jaeger (*Aristóteles*, cc. VII y VIII) formuló la hipótesis, generalmente aceptada, de que XIII 9 (desde aquí) y 10 constituirían la introducción a la primitiva *Metafísica*, a la cual correspondería también el libro XIV, siendo la intención de Aristóteles sustituir ésta por la más reciente versión de XIII, 1-9. Se basó, para ello, en que este párrafo contiene una introducción paralela (alternativa, a su juicio) a la introducción contenida en XIII 1, así como en otras observaciones relativas a las referencias a otros textos aristotélicos, al contenido mismo y a ciertas características de la expresión.

La hipótesis de Jaeger no deja de presentar puntos débiles y flancos a la crítica. Situándonos en una posición *minimalista*, consideramos sostenible, al menos, lo siguiente: a) los libros XIII y XIV no constituyen, en absoluto, una unidad de redacción, sino un conjunto de unidades yuxtapuestas sin una coordinación adecuada (cf. *supra*, las notas introductorias a los caps. 1, 6 y 8, nn. 1, 22 y 42, respectivamente); b) entre estos textos hay seguramente pasajes y retoques de distintas épocas; c) tampoco el conjunto de XIII 1-9 (es decir, el presunto curso posterior y alternativo de Jaeger) presenta una unidad y una coherencia particularmente significativas, y d) en todo caso, *el conjunto de los textos que actualmente componen los libros XIII y XIV forma un ciclo con suficiente unidad temática*, aunque con menor y más débil unidad de organización.

[65] Platón.

[66] Los Pitagóricos y Espeusipo.

proponen la existencia sólo de números, y números matemáticos. En cuanto a los que afirman las Ideas, puede considerarse a la vez el modo en que las explican y el problema que afecta a éstas. En efecto, toman las Ideas por universales, y a la vez como separadas e individuales. Ya anteriormente [67] quedó planteado el problema de que no es posible que posean tales características. Ahora bien, la causa de que junten estas características en la misma cosa quienes ponen las Ideas como universales está en que no las identificaban con las cosas sensibles. Y es que pensaban que las realidades sensibles singulares
1086b fluyen y ninguna de ellas permanece y que, por el contrario, el universal existe separado fuera de ellas y es otra cosa. El universal, como decíamos más arriba [68], lo puso en marcha Sócrates mediante las definiciones, si bien no lo separó, ciertamente, de los individuos. Y razonó correctamente al no separarlo. Y resulta evidente por los resultados. En efecto, sin lo universal no es posible alcanzar la ciencia, pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas. Otros, por su parte, consideraron que si tiene que haber ciertas entidades aparte de las sensibles y sometidas a continuo fluir, necesariamente han de existir separadas, y como no tenían otras, propusieron éstas, las que se predican universalmente. Con lo cual, viene a ocurrir que las universales y las particulares son las mismas naturalezas. Ciertamente, ésta sería, por sí misma, una de las dificultades de la doctrina expuesta.

---

[67] Cf. *supra*, III 6, 1003a7-10.

[68] Referencia a I 6, 987b1-14, o bien, más probablemente, al cap. 4 de este libro, 1078b17-31.

Capítulo décimo

(APORÍA SOBRE LA UNIVERSALIDAD DE LOS PRINCIPIOS)[69]

Expongamos ahora algo que plantea un problema, tanto para los que afirman la existencia de las ideas como para los que no la afirman, y que ya fue expuesto anteriormente, en los comienzos, en la *Discusión de las aporías*[70]. Y es que si no se establece que las entidades son separadas, y que lo son a la manera en que se dice que lo son las realidades individuales, se suprimirá la entidad tal como nosotros la entendemos. Pero si, por el contrario, se establece que las entidades son separadas, ¿cómo habrá que establecer que son sus elementos y principios? Y es que si éstos son individuales y no universales, habrá tantas cosas que son cuantos elementos hay, y los elementos no serán cognoscibles. (Pongamos, en efecto, que son entidades las sílabas de una palabra y que sus letras son los elementos de las entidades. En tal caso, necesariamente habrá una única sílaba BA, y cada una de las sílabas será necesariamente única, puesto que no serán universal y específicamente las mismas, sino que cada una de ellas será numéricamente una, *un esto*, y no algo común con el mismo nombre. Además, establecen que «Lo que es» Mismo es, en cada caso, único.) Y si cada sílaba es única, también lo serán las letras de que se

[69] En este capítulo se contiene el desarrollo de una aporía relativa a los principios que es previa a toda investigación acerca de los mismos. *¿Los principios son universales o particulares?* Aristóteles concluye ofreciendo una solución propia al problema de en qué sentido la ciencia es conocimiento *de lo universal*.

[70] Referencia a las aporías novena y duodécima del libro III. Cf. *supra*, 4, 999b24-1000a4, y 6, 1003a5-17, así como las notas correspondientes, nn. 30, 31 y 49.

compone. Por consiguiente, no habrá más que una A, ni tampoco más que una de cada una de las otras letras por la misma razón por la cual la misma sílaba no puede ser ésta y esta otra. Ahora bien, si esto es así, no habrá otras cosas que existan fuera de los elementos, sino sólo los elementos. Además, los elementos no son cognoscibles, puesto que no son universales y la ciencia es de los universales, como se pone de manifiesto por las demostraciones y las definiciones: en efecto, ningún razonamiento llega a demostrar que «este triángulo es igual a dos rectos» si no se establece que «todo triángulo es igual a dos rectos», ni tampoco que «este hombre es animal» si no se establece que «todo hombre es animal».

Por otra parte, si los principios son universales, o bien las entidades compuestas de ellos son igualmente universales, o bien, en caso contrario, algo que no es entidad será anterior a
1087a una entidad. Lo universal, en efecto, no es entidad; ahora bien, el elemento y el principio son universales, y el elemento y el principio son anteriores a aquello de lo cual son principio y elemento.

Es lógico que resulten todos estos inconvenientes desde el momento en que construyen las Ideas a partir de elementos y sostienen que hay algo uno y separado, fuera de las entidades que poseen la misma forma. Por el contrario, como en el caso de las letras de una palabra, si nada impide que haya muchas A y muchas B, y aparte de estas muchas no existe en absoluto la A Misma y la B Misma, con ello podrán ser infinitas las sílabas semejantes.

Por otra parte, lo de que toda ciencia es del universal, con lo cual es necesario que sean universales, sin ser entidades separadas, los principios de las cosas que son, constituye el problema más difícil de los que han sido mencionados. Lo dicho, no obstante, es verdadero en cierto sentido, si bien en otro sentido no es verdadero. La ciencia, en efecto, al igual que el sa-

ber, se da de dos modos: en potencia y en acto[71]. Ciertamente, la potencia, al igual que la materia, por ser universal e indeterminada, es de lo universal e indeterminado. El acto, por el contrario, es determinado y de lo determinado, al ser *un esto* de *un esto,* si bien la vista ve accidentalmente el color en general, ya que este color que ve es color, así como esta A que estudia el gramático es A. Pues si los principios son necesariamente universales, también serán necesariamente universales las cosas que derivan de ellos, como ocurre con las demostraciones. Y si esto es así, nada sería separado ni entidad. Pero es evidente que en cierto sentido la ciencia es de lo universal, pero en otro sentido no lo es.

---

[71] La solución ofrecida aquí por Aristóteles, según la cual la ciencia es potencialmente de lo universal, pero actualmente de lo singular, no se corresponde con su explicación usual, de acuerdo con la cual la ciencia *en acto* es de lo universal. (Cf. Ross, II, 466.)

LIBRO DECIMOCUARTO (N)

CAPÍTULO PRIMERO

⟨EXPOSICIÓN Y CRÍTICA DE LAS EXPLICACIONES PLATÓNICAS ACERCA DE LOS PRINCIPIOS⟩[1]

Acerca de esta entidad baste con haber dicho todas estas cosas.

Pues bien, todos ponen los contrarios como principios, tanto en el caso de las cosas físicas como igualmente para el caso de las entidades inmóviles. Ahora bien, si no es posible que algo sea anterior al principio de todas las cosas, será imposible que el propio principio sea principio siendo otra cosa: sería como decir que lo blanco es principio, no en tanto que es otra cosa, sino en tanto que es blanco, pero que se predica de un su-

[1] La estructura del capítulo es sencilla, pudiéndose distinguir tres partes en él. I) Aristóteles, en primer lugar, *expone y critica la concepción de los principios como contrarios*, que en el caso de los platónicos se conciben como *el Uno* y *un principio indeterminado* que caracterizan de distintas maneras (1088a29-b33). A continuación, II) *se critica la concepción del Uno como principio* (1087b33-1088a14), para finalmente III) *someter a crítica el otro principio* propuesto por los platónicos (1088a14-final).

jeto y que es blanco siendo otra cosa[2]. Ésta, en efecto, será anterior. Y es que, más bien, todas las cosas se generan a partir de contrarios a condición de que haya algún sujeto. Es, pues, absolutamente necesario para los contrarios que lo haya. Los contrarios todos, en efecto, se predican siempre de un sujeto, y ninguno de ellos existe separado, mientras que la entidad no tiene ningún contrario, como muestran claramente los hechos y corrobora el razonamiento. Por consiguiente, ningún contrario es primariamente principio de todas las cosas, sino que ⟨el principio⟩ es otro.

Ellos, por su parte, ponen el otro contrario como materia[3]: unos ponen lo Desigual (pues piensan que en esto consiste la naturaleza de lo Múltiple) ⟨como materia⟩ frente al Uno (es decir, lo Igual); otros lo Múltiple frente a lo Uno. (Y es que los números se generan, según aquéllos, de la Díada Desigual, de lo Grande y Pequeño; según éstos, de lo Múltiple; pero según unos y otros, por la acción de la entidad del Uno.) Y ciertamente, el que dice que lo Desigual y el Uno son los elementos, y que lo Desigual es, a su vez, la Díada de lo Grande y Pequeño, identifica lo Desigual con lo Grande y lo Pequeño, sin distinguir que se identifican nocionalmente, pero no numéricamente.

---

[2] La argumentación se basa en la tesis aristotélica de que *los contrarios carecen de sustantividad, son siempre afecciones de un sujeto*. Sobre esta base se argumenta: los principios se caracterizan por su *ultimidad*, de modo que nada puede haber anterior a ellos; ahora bien, hay algo que es anterior a los contrarios en cada caso, a saber, el sujeto en que inhieren y del cual se predican; luego, los contrarios no pueden ser principios.

«Es blanco siendo otra cosa»: *héteròn ti òn leukòn eînai* (1087a35). Sobre el sentido de las expresiones «(ser algo) siendo otra cosa» y «(ser algo) no siendo otra cosa», cf. *supra*, III 4, n. 38.

[3] Se refiere, obviamente, a los platónicos. Aristóteles interpreta los dos principios del platonismo desde su propio esquema funcional de materia / forma.

Pero es que, además, no explican adecuadamente los principios que denominan elementos: algunos hablan de lo Grande y lo Pequeño juntamente con el Uno, considerando que los tres son elementos de los números, que aquellos dos son materia, mientras que el Uno es el elemento conformador; otros hablan de lo Mucho y lo Poco, ya que lo Grande y lo Pequeño serían, por naturaleza, más propios de la magnitud; otros, más bien, del universal que comprende a éstos, el Exceso y el Defecto. En todo caso, puede afirmarse que entre estas explicaciones no existe ninguna diferencia con respecto a algunas de sus consecuencias, sino solamente con respecto a las dificultades de carácter lógico que pretenden evitar, ya que ellos mismos desarrollan demostraciones lógicas. Sólo que por el mismo argumento por el cual se demuestra que son principios el Exceso y el Defecto, y no lo Grande y lo Pequeño, se demuestra también que de los principios surge antes el Número que la Díada [4]. Pues aquéllos y éste tienen mayor universalidad. No obstante, afirman aquello, pero no afirman esto. Otros, a su vez, oponen el Uno a lo Otro y lo Diverso, otros oponen entre sí la Multiplicidad y lo Uno. Pero si las cosas que son, tal como ellos pretenden, proceden de contrarios, y si de lo Uno no hay contrario y, de haberlo, es la Multiplicidad, y de lo Igual es lo Desigual, y de lo Mismo lo Otro, y de lo Idéntico lo Diverso, tendrán algo de razón los que oponen lo Uno a la Multiplicidad, aunque tampoco éstos la tengan suficientemente. Pues lo Uno resultará ser Poco, ya que Multiplicidad se opone a Poquedad y Mucho a Poco [5].

---

[4] «Por el mismo argumento»: así como «Grande /Pequeño» está comprendido en la noción general de «Exceso / Defecto», así también «dos» está comprendido en la noción general de «número», y, por tanto, *el número es anterior al Dos o Díada.*

[5] Si «uno» se opone a «muchos», y «mucho(s)» se opone a «poco(s)», entonces uno será «poco». Cf. *supra*, X 6, n. 33.

Por otra parte, es evidente que 'Uno' significa medida[6]. Y en cada caso hay un sujeto distinto, por ejemplo, el semitono en la armonía, en la magnitud el dedo o el pie o algo así, en los ritmos el paso o la sílaba. Y de modo semejante, en el peso hay también un peso determinado. Y del mismo modo en todos los 1088a casos, en las cualidades una cualidad, en las cantidades una cantidad; y la medida es indivisible, bien respecto de la forma, bien respecto de la percepción sensible, de modo que no existe entidad alguna de lo Uno Mismo. Y esto es así conforme a razón: en efecto, 'uno' significa que es medida de cierta pluralidad, y 'número' que se trata de una pluralidad medida y de una pluralidad de medidas (por eso, lógicamente, el uno no es un número, ya que tampoco la medida es medidas, sino que la medida y el uno son principio). Y para todos los casos la medida ha de ser siempre la misma: así, si la medida es «caballo», serán «caballos», y si es «hombre», hombres. Y seguramente la medida será «viviente» si se trata conjuntamente de hombre, caballo y dios, y su número total será ⟨un conjunto de⟩ vivientes. Sin embargo, tratándose de hombre, blanco y paseante, difícilmente habrá un número de todos ellos, ya que todos ellos se dan en el mismo sujeto que es uno numéricamente: a lo sumo, el suyo será un número de géneros, o de alguna otra denominación de este tipo.

Los que ponen lo Desigual como algo uno y constituyen la Díada Indefinida a partir de lo Grande y lo Pequeño dicen cosas demasiado alejadas de lo comúnmente admitido y de lo posible. ⟨*1*⟩ Y es que esas cosas, más bien que sujetos, son afec-

---

[6] Sobre la noción de unidad como medida, cf. *supra*, X 1, especialmente 1052b18 ss. y 1053b4-6. La argumentación contra el platonismo es simple: si el uno, *si la unidad es medida, no puede ser una realidad subsistente en sí misma*, ya que para cada género de cosas la medida es *una cosa* distinta, hay *algo* que es medida. Véase también, *supra*, el cap. 2 del libro décimo.

ciones y accidentes de los números y de las magnitudes —lo Mucho y Poco, del número; Grande y Pequeño, de la magnitud—, al igual que Par e Impar, Liso y Rugoso, Recto y Curvo. ⟨2⟩ A este error hay que añadir, además, que Grande y Pequeño, y todas las cosas tales, son necesariamente términos relativos. Ahora bien, lo relativo es, de todas las categorías, la que tiene naturaleza y entidad en mucho menor grado, y es posterior a la cualidad y a la cantidad. Y como se ha dicho, la relación es una afección de la cantidad, pero no materia, ya que otra cosa es la materia que sirve de sustrato tanto a lo relativo en general como a sus partes y especies. En efecto, nada es ni grande ni pequeño, ni mucho ni poco, ni relativo, en general, que no sea mucho o poco, o grande o pequeño, o relativo, siendo otra cosa. Y una señal de que lo relativo no es, ni mucho menos, una entidad y algo que es, la tenemos en que es lo único de que no hay ni generación ni corrupción ni movimiento, como hay aumento y disminución en la cantidad, alteración en la cualidad, desplazamiento en el lugar, generación y corrupción absolutas en la entidad, pero no en la relación. Y es que sin ser afectada por movimiento alguno, una cosa será unas veces mayor y otras veces menor o igual, si la otra cosa cambia en cuanto a la cantidad. ⟨3⟩ Y materia de cada cosa es, necesariamente, lo que en potencia es tal cosa y, por tanto, también es 1088b
así para la entidad. Ahora bien, lo relativo no es entidad, ni en potencia ni en acto. Y ciertamente es absurdo, o mejor, imposible poner como elemento de la entidad, y anterior a ella, algo que no es entidad, dado que todas las demás categorías son posteriores a ella. ⟨4⟩ Además, los elementos no se predican de aquello de que son elementos, mientras que «mucho» y «poco» se predican del número conjuntamente y por separado, y «largo» y «corto» se predican de la línea, y una superficie es «ancha» o «estrecha». ⟨5⟩ Y si hay alguna multiplicidad de la cual se diga siempre que es «poco», por ejemplo, La Díada

(pues si dos fueran mucho, uno sería poco), también habrá algo que será mucho en sentido absoluto, por ejemplo, la década será mucho si no hay una pluralidad mayor que ella, o lo será el número diez mil. En cuyo caso, ¿cómo el número podría constar de «mucho» y «poco»? [7]. Habrían de predicarse, en efecto, o ambos o ninguno. Pero, de hecho, se predica solamente uno de ellos.

CAPÍTULO SEGUNDO

(CONTINÚA LA CRÍTICA A LA TEORÍA PLATÓNICA DE LOS PRINCIPIOS) [8]

Conviene examinar, en general, si es posible que las cosas eternas estén compuestas de elementos, en cuyo caso tendrían materia, puesto que todo lo que procede de elementos es compuesto. Pues bien, si una cosa —sea que existe eternamente, sea que ha sido generada— necesariamente se origina a partir de aquello de que se compone, y si todo se genera a partir de algo que es potencialmente aquello que se genera (pues no podría generarse ni ser a partir de algo que careciera de tal poten-

[7] Si algo fuera *absolutamente* mucho, no sería «poco» en ningún sentido; inversamente, si algo fuera *absolutamente* poco, no sería «mucho» en sentido alguno: por tanto, ni aquello ni esto podrían constar de ambos elementos, de lo Mucho y de lo Poco.

[8] En este capítulo cabe distinguir dos partes perfectamente diferenciadas. I) La primera de ellas (1088b14-1090a2) *continúa con la temática del capítulo anterior*. En ella, 1) Aristóteles comienza demostrando *la imposibilidad de que las entidades eternas consten de elementos constitutivos* (1088b14-35) para, a continuación, 2) *exponer y criticar el origen de la concepción dualista de los principios* de Platón (1088b35-1090a2). II) En el párrafo final del capítulo, Aristóteles comienza *el tratamiento específico de la teoría que admite la existencia separada de los Números Matemáticos* (1090a2-final).

cialidad), y si todo lo potencial puede actualizarse o no, entonces el número, o cualquier otra cosa que tenga materia, podrán no existir por más que de hecho existan siempre, lo mismo que aquello que dura un día y que aquello que dura años. Y si esto es así, también podrá no existir lo que dura por tiempo ilimitado. Todas las cosas, por tanto, no serían eternas, ya que no es eterno lo que puede no ser, como hubo ocasión de estudiar en otro tratado[9]. Y si lo que se acaba de decir es universalmente verdadero, a saber, que ninguna entidad es eterna a no ser que sea actualidad, y que los elementos de la entidad son materia, entonces ninguna entidad eterna tendrá elementos constitutivos de los cuales se componga[10]. Hay algunos, sin embargo, que ponen como elemento la Díada Indefinida juntamente con el Uno y rechazan, con razón, lo Desigual por los imposibles que se siguen de ello. Éstos solamente consiguen eliminar todas aquellas dificultades que se siguen necesariamente para quienes ponen lo Desigual y lo Relativo como elementos. Sin embargo, las ⟨dificultades⟩ que sobrevienen al margen de esta opinión, ésas les afectan también a ellos al construir bien sea el Número Ideal, bien el Matemático.

Muchos son, ciertamente, los motivos de la desviación hacia estas causas, pero el principal es la manera anticuada en que se planteaban el problema. En efecto, les parecía que todas 1089a
las cosas que son se reducirían a una sola, a «Lo que es» Mismo, si no se resolvía y se salía al paso del dicho de Parménides *«pues no forzarás en absoluto eso, que sean las cosas que no*

[9] Referencia, tal vez, al *De Caelo* I 12 (a este tratado remite ALEJANDRO, 804, 24-26) o, quizás, a *supra*, IX 8, 1050b7 ss. (ROSS, II, 474).

[10] El argumento desarrollado en este párrafo procede del siguiente modo: a) todo lo que es compuesto consta de *elementos materiales*; b) todo lo que consta de elementos materiales *puede no existir*; c) lo que puede no existir no *es eterno*; luego, nada compuesto es eterno; luego, lo que es eterno carece de elementos constitutivos.

son» [11], y pensaban que, por el contrario, era necesario mostrar que lo que no es, es. Pues de este modo, las cosas que son, si son muchas, podrán provenir de lo que es y de otra cosa. Ahora bien, por lo pronto, si «lo que *es»* tiene muchos sentidos (pues en un caso significa la entidad, en otro ⟨significa⟩ que *es* de tal cualidad, en otro que *es* de tal cantidad, y también las otras categorías), ¿en qué sentido serán una sola cosa todas las cosas que son, suponiendo que no exista «lo que no es»? ¿Acaso serán una las entidades?, ¿o las afecciones, y las otras determinaciones de modo semejante? ¿O bien todas las cosas, y serán una sola cosa el *esto,* la cantidad, la cualidad y todas las demás determinaciones que expresan alguno de los significados de 'ser'? Pero es absurdo, o mejor, imposible que el que se haya generado una única naturaleza sea la causa por la cual, de «lo que es», lo uno sea «esto», lo otro sea «de tal cualidad», lo otro sea «de tal cantidad», lo otro sea «en tal lugar» [12]. Además, ¿de qué clase de

[11] DK 28b7 (I, 234, 31). En este largo párrafo explica Aristóteles el origen último del error platónico concerniente al *dualismo de los principios,* situándolo en *el primitivismo con que Platón se enfrentó al primitivismo de Parménides.* (Aristóteles tiene en mente, sin duda, el *Sofista* de Platón.) La concepción *univocista* del ser en Parménides llevaba a la exclusión del no-ser y, con ello, a la exclusión de toda pluralidad y generación reales. A este reto respondió Platón afirmando la realidad del no-ser. Pero, a juicio de Aristóteles, la solución de la aporía *no consiste en afirmar, sin más, la existencia del no-ser, sino en reconocer previamente la pluralidad de sentidos de 'ser' y de 'no ser'.* Aristóteles distingue aquí tres ámbitos de sentidos de 'ser' y 'no ser': a) el ámbito de *las categorías,* b) 'ser' como *ser verdadero* y 'no ser' como *ser falso,* y c) 'ser / no ser' *bien potencialmente, bien actualmente.* Esta última distinción es la pertinente, señala Aristóteles, en el caso presente. (Sobre la pluralidad de sentidos de 'ser' *(eînai)* y de 'lo que es' *(ón),* cf. *supra,* V 7 y VI 2.)

[12] «Una única naturaleza», dice Aristóteles, no puede explicar la pluralidad de realidades expresadas por las categorías. No es suficiente introducir el «no ser» si éste se concibe unívocamente (como «una *única* naturaleza»), sino que es necesario concebirlo como una *pluralidad* de significaciones en correspondencia con la pluralidad categorial.

«lo que es» y de «lo que no es» provienen las cosas que son? Y es que 'lo que *no es*' tiene muchos sentidos, dado que 'lo que *es*' los tiene también. Y '*no* ⟨*ser*⟩ hombre' significa no ser esto, '*no* ⟨*ser*⟩ recto' significa no ser tal, '*no* ⟨*ser*⟩ de tres cubos' significa no ser de ese tamaño. Por consiguiente, ¿de qué clase de «lo que *es*» y de «lo que *no es*» viene la multiplicidad de las cosas que son? Él se refiere a lo falso y llama a tal naturaleza «lo que no es», de lo cual y de «lo que es» resultaría la multiplicidad de las cosas que son: de ahí que dijera que conviene poner como hipótesis algo falso, al igual que los geómetras ponen, como hipótesis, que una línea es de un pie de largo, aun no siendo de un pie de largo. Pero es imposible que las cosas sean así, ya que ni los geómetras ponen como hipótesis algo falso [13] (pues ⟨lo falso⟩ no constituye la premisa en su razonamiento), ni de lo que «no es» en este sentido se generan ni corrompen las cosas que son. Ahora bien, puesto que «lo que *no es*», según los casos, se dice tal en tantos sentidos como las categorías, y además de esto, que *«no es»* se dice también de lo falso y de lo que es en potencia, la generación proviene de esto último: el hombre proviene de lo que no es hombre, pero es potencialmente hombre, y lo blanco proviene de lo que no es blanco, pero es potencialmente blanco, lo mismo si se genera una sola cosa que si se generan muchas. Por otra parte, su búsqueda parece limitarse a cómo puede ser múltiple lo que *es* en el sentido ⟨de 'ser'⟩ que corresponde a las entidades: las cosas generadas son, en efecto, números, líneas y cuerpos. Pero es absurdo indagar cómo puede ser múltiple «lo que es» en el sentido del *qué-es* y no ⟨indagar⟩

[13] Los geómetras pueden tomar como punto de partida para sus demostraciones «una línea de un pie de largo», aunque la que tracen no tenga exactamente tales medidas: la línea «pensada», no la trazada, es la que consideran en sus demostraciones (ALEJANDRO, 806, 31-37). La proposición «esta línea [*sc.* la trazada] es recta» no constituye una premisa para el geómetra (cf. *An. Post.* I 10, 76b35-77a4).

cómo puede haber múltiples cualidades o cantidades. Desde luego, ni la Díada Indefinida ni lo Grande y lo Pequeño son causa de que haya dos «blancos», o de que haya muchos colores, sabores o figuras. Pues, en tal caso, estas cosas serían también números y unidades. Ahora bien, si hubieran llegado a este punto, habrían comprendido también la causa en el caso de aquéllas. Su causa es, en efecto, lo mismo, o algo análogo [14].

Este error es causa también de que, al buscar lo opuesto de Lo que es y de lo Uno (de aquello y de éstos provendrían las cosas que son), propusieran Lo Relativo y Lo Desigual, que no es ni el contrario ni la negación de ellos, sino que es una de las cosas que son, una naturaleza en particular como el *qué* y la cualidad. Y esto habría también que investigarlo, cómo los relativos son muchos y no uno sólo. Sin embargo, se investiga cómo es que hay muchas unidades aparte del Uno Primero, pero no cómo es que hay muchas cosas desiguales aparte de lo Desigual. Desde luego, proponen y utilizan lo Grande y lo Pequeño, lo Poco y lo Mucho como elementos de que proceden los números; Largo y Corto, de que procede la línea; Ancho y Estrecho, de que procede la superficie; Alto y Bajo, de que proceden los sólidos. Y hablan de más especies aún de lo Relativo. ¿Cuál es, entonces, la causa de que éstas sean muchas? Así pues, es necesario, como decíamos, establecer aquello que es potencia respecto de cada tipo de realidad (el que ha propuesto esta teoría ha explicado qué es potencialmente *un esto* [15] y una entidad, sin serlo por sí mismo, diciendo que tal cosa es lo Relativo; lo mismo se le podría haber ocurrido decir que tal cosa

[14] La causa de la pluralidad, de la multiplicación, de las realidades físicas es siempre y en cada caso la materia. Ciertamente, la materia es diversa para cada género o categoría, pero la relación materia / forma es análoga. (Cf. *supra*, XII 4, 1070b17-26).

[15] «Un esto»: *tóde ti*. Sobre esta expresión, usual en Aristóteles, cf. *supra*, III 5, 1001b32, n. 42.

es la cualidad, la cual ni es potencialmente lo Uno o Lo que es, ni es tampoco negación del Uno ni de Lo que es, sino una, en particular, de las cosas que son) y mucho más aún, como se dijo, si se trata de investigar cómo es que son muchas las cosas que son, y no de investigar, dentro de la misma categoría, cómo es que son muchas las entidades, o muchas las cualidades, sino cómo es que son muchas las cosas que son. Pues unas son entidades, otras afecciones y otras relativos. Y ciertamente, el problema de la pluralidad conlleva una dificultad distinta en el caso de las demás categorías (al no existir separadas, las cualidades y las cantidades son múltiples porque el sujeto deviene y es muchas cosas; en todo caso, para cada género tiene que haber un tipo de materia, sólo que es imposible que ésta se dé separada de las entidades). Por el contrario, en el caso de las cosas que son *un esto*, resulta razonablemente explicable cómo es que hay muchas cosas que son *un esto*, siempre que no se afirme que algo es, a la vez, *un esto* y una naturaleza de aquel tipo. El problema está, más bien, aquí: ¿cómo es que hay muchas entidades en acto y no una sola? Pero, puesto que el *esto* y la cantidad no son lo mismo, no se llega a explicar cómo y por qué son muchas las cosas que son, sino cómo es que son muchas las cantidades. En efecto, todo número significa cierta cantidad, y también la unidad, a no ser que se tome como medida y como lo cuantitativamente indivisible. Por consiguiente, si el *qué es* y la cantidad son cosas distintas, no se explica ni de qué procede 1090a
ni cómo puede ser múltiple el *qué es*. Si, por el contrario, fueran la misma cosa, el que lo afirme ha de cargar con muchas inconsistencias.

* * *

Acerca de los números cabe plantearse también en qué se apoya la creencia de que existen [16]. Al que pone las Ideas, en

[16] Cf. *supra*, n. 8, introductoria a este capítulo.

efecto, los Números le proporcionan una causa para las cosas que son, siempre que se suponga que el Número es una Idea y que la Idea es, de algún modo, causa del ser de las demás cosas (démosles este supuesto por concedido). Ahora bien, al que no participa de tal opinión porque ve las dificultades inherentes a la doctrina de las Ideas, hasta el punto de que por ello no pone los Números Ideales y, sin embargo, pone el Número Matemático, ¿de dónde le habrá venido a éste [17] su convicción de que existe tal Número, y qué ventaja aporta éste para las demás cosas? Pues ni el que afirma su existencia dice que sea ⟨un conjunto⟩ de cosa ninguna, sino que dice que se trata de una naturaleza que existe ella misma por sí, ni tampoco se ve que sea causa. Desde luego, todos los teoremas de los aritméticos se cumplirán igualmente en las cosas sensibles, como se ha dicho [18].

Capítulo tercero

⟨CRÍTICA DE LOS FUNDAMENTOS EN QUE SE BASAN QUIENES AFIRMAN LA EXISTENCIA DE LOS NÚMEROS MATEMÁTICOS⟩ [19]

⟨*1*⟩ Los que afirman que las Ideas existen, y que son Números, al asumir que cada característica constituye una unidad

---

[17] Espeusipo.

[18] Cf. *supra*, XIII 3. Según Aristóteles, los teoremas matemáticos se cumplen en las cosas sensibles, *sin necesidad de que existan separados los números y las figuras*, porque los objetos sobre los que versan son las cosas sensibles mismas *en tanto que* poseen determinaciones cuantitativas respecto de las cuales se ejerce la *abstracción* matemática.

[19] Pueden distinguirse dos partes en este capítulo. I) La primera y más extensa continúa con el tema introducido al final del capítulo anterior (1090a2; cf. *supra*, n. 8, introductoria al c. 2): *los fundamentos de las doctrinas que afirman la existencia de los Números Matemáticos* (1090a16-1091a12).

por el procedimiento de poner cada una de ellas fuera[20], aparte de la multiplicidad de los individuos, tratan de explicar a su manera por qué existen; sólo que, al no ser tales argumentos ni necesarios ni posibles, tampoco se tiene que afirmar que exista el Número en virtud de ellos.

⟨2⟩ Los Pitagóricos, por su parte, al ver que muchas propiedades de los números se cumplen en las cosas sensibles, establecieron que son números las cosas que son, no que existen separados, sino que las cosas que son se componen de números. ¿Por qué, pues? Porque las propiedades de los números se cumplen en la armonía, en el cielo y en muchas otras cosas.

Por el contrario, los que sostienen que solamente existe el Número Matemático no podían argüir nada semejante según sus supuestos, sino que solamente argüían que las ciencias matemáticas no tratan de tales cosas. Pero nosotros afirmamos que sí tratan de ellas, según decíamos anteriormente[21]. Y es obvio que las realidades matemáticas no están separadas, pues si estuvieran separadas, sus propiedades no se darían en los cuerpos.

En cuanto a esto, los Pitagóricos no merecen, desde luego, reproche alguno; pero en cuanto a construir los cuerpos físicos a partir de números, cosas que tienen peso y ligereza a partir de cosas que no tienen peso ni ligereza, parecen estar hablando de otro cielo y de otros cuerpos, pero no de los sensibles.

II) En la segunda parte, que corresponde al último párrafo del capítulo (1091a12-final), Aristóteles introduce un nuevo tópico para la crítica, el relativo a *la génesis de los Números*, cuyo desarrollo se continuará al comienzo del capítulo siguiente.

[20] Este primer párrafo se refiere a Platón, criticándose su método de la *éctesis* («por el procedimiento de *poner* cada una de ellas *fuera*»: *katà tèn ékthesin hekástou*, 1090a17). Sobre la *éctesis* platónica de las Ideas, cf. *supra*, I 9, 992b10, n. 68).

[21] Referencia a XIII 3 (cf. también *supra*, cap. 2, n. 18).

Por el contrario, los que los ponen separados asumen que los Números existen, y que existen separados, e igualmente 1090b también las magnitudes matemáticas, dado que los axiomas no se cumplirán en las cosas sensibles y, sin embargo, son proposiciones verdaderas y deleitan al alma. Es obvio, ciertamente, que el argumento contrario dirá lo contrario[22] y, además, que los que opinan así habrán de hallar una solución para el problema planteado hace un momento: ¿por qué, si no existen en las cosas sensibles, sus propiedades se cumplen en las cosas sensibles?

⟨*3*⟩ Por el hecho de que el punto es límite y extremo de la línea, ésta de la superficie, y ésta del sólido, los hay que piensan que es necesario que tales naturalezas existan. Conviene, pues, mirar este argumento, no sea que tenga muy poca fuerza. Pues los extremos no son entidades, sino que todos ellos son, más bien, límites (y es que también el pasear, y el movimiento en general, tienen cierto límite, en cuyo caso éste sería un *esto* y una entidad; ahora bien, esto es absurdo), y en todo caso, aun si fueran entidades, todas ellas se contarían entre las sensibles que nos rodean. (A éstas, en efecto, se refería el razonamiento.) ¿En virtud de qué, entonces, serían separadas?

⟨*4*⟩ Además, quien no sea demasiado condescendiente notará, acerca de todo tipo de número, que ⟨*a*⟩ las realidades ma-

---

[22] En este pasaje, que numeramos como ⟨2⟩ en la traducción, Aristóteles se refiere alternativamente a los Pitagóricos y a Espeusipo enfrentando sus razones respectivas: según Espeusipo, los Números *existen fuera* de las cosas sensibles, y así ha de ser, ya que los teoremas matemáticos *no se cumplen en ellas*; según los Pitagóricos, al contrario, los Números *están en* las realidades sensibles, como constituyentes de éstas, único modo de explicar por qué *se cumplen en ellas*. («El argumento contrario» que «dirá lo contrario» es, obviamente, el de los Pitagóricos.)

«El problema planteado hace un momento» (1090b2): referencia a 1090a29-30.

temáticas anteriores no sirven de nada para las posteriores (en efecto, aunque no existiera el número, no por ello dejarían de existir las magnitudes para quienes afirman que existen solamente las realidades matemáticas; y aunque no existieran las magnitudes, no dejarían de existir el alma y los cuerpos sensibles. Por los hechos observados, desde luego, no parece que la Naturaleza sea una sucesión de episodios [23], como una mala tragedia). ⟨*b*⟩ Los que ponen las Ideas [24] se libran de este inconveniente —pues construyen las magnitudes a partir de la materia y el número: las líneas a partir de la Díada, las superficies seguramente a partir de la Tríada, y los sólidos a partir de la Tétrada. O a partir de otros números, eso da igual—, pero estas cosas ¿son, acaso, Ideas? ¿Cuál es su modo de ser, y de qué sirven para las cosas que son? Y es que aquéllas no sirven de nada, como tampoco sirven las Realidades Matemáticas. Pero es que tampoco se cumple en ellas ningún teorema matemático, a no ser que se pretenda cambiar las matemáticas y establecer ciertas doctrinas peculiares. Pues no es difícil, partiendo de cualesquiera hipótesis, hacer largos discursos y extraer conclusiones sucesivas. Ciertamente, éstos se equivocan al fundir de esta manera las Realidades Matemáticas con las Ideas.

⟨*c*⟩ Por su parte, los primeros [25] que establecieron dos tipos de Números, el Ideal y el Matemático, ni explicaron ni podían explicar cómo y a partir de qué proviene el Matemático. Lo hacen, en efecto, algo intermedio entre el Ideal y el sensible. Ahora bien, si proviene de lo Grande y Pequeño, se identificará con aquél, con el Ideal (ya que las magnitudes las hacen de-

---

[23] «Una sucesión de episodios»: *epeisodiôdês*. Cf. *supra*, XII 10, 1075 b37-1076a3, en que aparecen la misma expresión y la misma crítica a Espeusipo, al cual se refieren estas líneas que encabezamos con ⟨*a*⟩ en la traducción.

[24] En este caso se refiere a Jenócrates.

[25] Platón.

1091a rivar de otro tipo de Grande y Pequeño); pero si se propone algún otro ⟨tipo de Grande y Pequeño⟩, entonces se estarán introduciendo más elementos aún. Y si el principio de ambos ⟨tipos de Número⟩ es un cierto «Uno», el Uno será algo común a ambos «Unos», en cuyo caso habría que preguntarse cómo compatibilizar esta multiplicidad del Uno con la imposibilidad, mantenida por él, de que el número se genere de otro modo que del Uno y de la Díada Indefinida.

Todas estas cosas carecen de sentido, chocan entre sí y con el buen sentido, y parece que en ellas tiene lugar el «largo discurso» de Simónides [26]: pues el largo discurso surge como el de los esclavos cuando no tienen nada sensato que decir. Parece, además, que los mismos principios, lo Grande y lo Pequeño, se quejan a gritos como si se los trajera por los pelos: pues no es posible que se genere número alguno, en absoluto, excepto el que resulta por duplicación a partir del Uno.

* * *

Además, es absurdo, o mejor, algo imposible, llevar a cabo la generación de cosas que son eternas [27]. Ciertamente, no cabe duda alguna sobre si los Pitagóricos llevan a cabo o no tal generación. Pues con toda claridad afirman que, una vez constituido el uno, ya sea de superficies, o de color, o de semen, o de elementos que no son capaces de especificar, inmediatamente lo más próximo de lo Indefinido fue atraído hacia él y fue limitado por el límite. Pero, puesto que se ocupan de la génesis del Universo y pretenden hablar en términos físicos, lo justo es someterlos a crítica en un tratado de física, y dejarlos ahora fuera de este estudio. Investigamos, en efecto, los principios de las cosas inmóviles, de modo que también ha de examinarse la génesis de los números.

---

[26] Fg. 189 BERGK.

[27] Cf. *supra*, n. 19, introductoria al capítulo.

Capítulo cuarto

⟨La generación de lo eterno. La relación entre los principios y el Bien⟩[28]

No afirman[29], desde luego, que haya generación del número impar, como si fuera evidente que hay generación del par. Algunos[30] construyen el primer número par a partir de lo Grande y lo Pequeño cuando, siendo éstos desiguales, vienen a igualarse. Efectivamente, es necesario que en ellos se dé la desigualdad antes de que vengan a igualarse. Pues si hubieran estado igualados desde siempre, no habrían sido previamente desiguales (pues nada hay anterior a lo que es desde siempre). Conque es evidente que no hacen la generación de los números simplemente por teorizar.

* * *

---

[28] El contenido de este capítulo puede distribuirse en dos partes. I) La primera de ellas, que corresponde al párrafo primero (1091a23-29), continúa con el punto introducido al final del capítulo anterior (cf. *supra*, n. 19, introductoria al cap. 3): *la imposibilidad de que los seres eternos, los Números en el caso de las doctrinas criticadas, sean generados*. II) En la segunda parte, que comprende el resto del capítulo, Aristóteles plantea la cuestión siguiente: ¿el Bien se da al principio y, por tanto, *se identifica con uno de los Principios o, por el contrario, aparece al final de un proceso de perfeccionamiento de las cosas?* (1091a29-final).

[29] Los platónicos.

[30] Aristóteles critica en estas líneas a aquellos (en particular, Jenócrates) que explican la generación de los Números *como un ejercicio lógico* (meramente «didáctico»: Alejandro, 819, 38), *no como un proceso real que acaeciera en el tiempo*, puesto que el proceso lo conceptualizan como *igualación* de los elementos; éstos tenían que ser desiguales, a juicio de Aristóteles, *antes* de igualarse, lo cual implica *sucesión temporal*, real, y no mera construcción lógica atemporal (cf. también Bonitz, 584).

Por otra parte, la siguiente cuestión[31] encierra un problema, y un reproche para quien trate de hallarle fácilmente solución: ¿en qué relación se hallan los elementos y los principios respecto del Bien y de la Belleza? El problema es el siguiente: ¿alguno de ellos es tal como solemos decir que es el Bien Mismo y la Perfección? ¿O no, sino que éstos se generan posteriormente?

Por parte de los teólogos parece haber un cierto acuerdo con algunos de los actuales, con los que dicen que no[32], que el Bien y la Perfección aparecen, más bien, al irse completando la generación de las cosas que son. (Esto lo hacen para evitar una auténtica dificultad que sobreviene a quienes, como algu-
1091b nos, dicen que el uno es principio. No obstante, la dificultad no surge de atribuir al Principio la Perfección como algo inherente en él, sino de hacer del uno un principio, y principio en tanto que elemento, y derivar el número a partir del uno.) Los poetas antiguos opinan de modo semejante: que rigen y gobiernan no los primeros, como la Noche, el Cielo, el Caos o el Océano, sino Zeus. Sólo que sucede que dicen tales cosas porque, según ellos, cambian los que gobiernan a las cosas que son: en efecto, aquellos que mezclan dos tipos de explicación al no decir todo en forma de mito, como Ferécides y algunos otros, ponen lo Perfecto Primero como principio de generación, y tam-

[31] Cf. *supra*, n. 28, introductoria a este capítulo.

[32] Los Pitagóricos y Espeusipo. La dificultad que pretenden evitar rechazando la identidad del Uno con el Bien es ésta: *supuesta la concepción del Uno como elemento*, se llegaría al absurdo de que los elementos serían más perfectos que las realidades complejas y *completas* (y, por tanto, más perfectas) que derivan de ellos. Pero, como señala Aristóteles (e insistirá en ello), esta dificultad proviene no tanto de considerar al Uno como *principio* cuanto de considerarlo como *elemento* (dificultad de la cual él mismo se considera libre al poner el Bien en la entidad primera, actualidad pura y causa última del movimiento. Cf. *supra*, XII 7 y 10).

bién los Magos y, entre los sabios posteriores, por ejemplo, Empédocles y Anaxágoras, al poner aquél la Amistad como elemento y éste el Entendimiento como principio. Entre los que afirman que existen entidades inmóviles, algunos dicen que el Uno Mismo es el Bien Mismo, ya que piensan que la entidad de éste consiste, sobre todo, en ser Uno.

Este problema consiste, pues, en determinar de cuál de las dos maneras ha de explicarse. Sería, desde luego, sorprendente que aquello que es Primero, Eterno y máximamente Autárquico no tuviera esto primero, la autarquía y la autosubsistencia a título de Bien. Ahora bien, no es incorruptible y autárquico por otra cosa que por ser Perfecto: luego es razonablemente verdadero afirmar que el Principio es tal. No obstante, que se identifique con el uno o, en todo caso, si se identifica con él, que sea elemento, y elemento de los números, eso es algo imposible. De ello se derivan, en efecto, muchas dificultades (para evitarlas, algunos[33] se alejaron de esta doctrina, aquellos que están de acuerdo en que el uno es principio y elemento, pero ⟨solamente⟩ del Número Matemático), ya que ⟨*1*⟩ todas las unidades vendrán a ser un Bien en sí, y habrá una gran abundancia de Bienes. ⟨*2*⟩ Además, si las Ideas son Números, todas las Ideas serán un Bien en sí. Póngase, entonces, que hay Ideas de lo que se quiera: si sólo las hay de lo bueno, las Ideas no serán entidades: si, por el contrario, las hay también de las entidades, entonces serán buenos todos los animales y las plantas, y cuantas cosas participan de ellas. Todos estos absurdos se derivan, ⟨*3*⟩ y además, que el elemento contrario —sea la Multiplicidad, sea lo Desigual y lo Grande y lo Pequeño— será el Mal Mismo (por eso hay uno[34] que rehúye unir el Bien al Uno, porque la consecuencia necesaria es que el Mal es la naturaleza de la

---

[33] Espeusipo. Cf. *supra*, 1091a34-36 y nota anterior.

[34] Nuevamente se refiere a Espeusipo.

Multiplicidad, puesto que la generación se produce a partir de los contrarios. Otros opinan que lo Desigual es la naturaleza del Mal). Y sucede que del Mal participarán todas las cosas que son, excepto una: el Uno Mismo, y que los números participarán de él con mayor pureza que las magnitudes, y que el Mal será la materia del Bien, y participará de aquello que lo destruye y aspirará a ello, puesto que lo contrario es destructor de lo contrario. Y si, como decíamos, la materia es aquello que potencialmente es cada cosa, por ejemplo, del fuego en acto es materia aquello que potencialmente es fuego, el Mal será el Bien Mismo en potencia.

Todas estas cosas suceden, por una parte, por hacer que todo principio sea elemento; por otra parte, por poner los contrarios como principios; por otra parte, por afirmar que el uno es principio; por otra parte, en fin, por afirmar que los números son las entidades primeras, realidades separadas e Ideas.

CAPÍTULO QUINTO

(LOS NÚMEROS Y SUS PRINCIPIOS. LOS NÚMEROS COMO CAUSAS)[35]

Así pues, si resulta imposible tanto no poner el Bien en los principios como ponerlo de esta manera, es evidente que ni los principios ni las entidades primeras reciben una explica-

[35] El contenido de este capítulo puede distribuirse en tres secciones o partes. I) En la primera de ellas (1092a9-21), Aristóteles concluye críticamente el punto suscitado en el capítulo anterior (cf. *supra*, n. 28) sobre *la relación del Bien con los Principios*. A continuación II), se introduce y se analiza brevemente un nuevo punto para la crítica, el relativo a *la derivación de los Números a partir de sus principios* (1092a21-b8). Finalmente III), se plantea la cuestión de *la causalidad de los Números* (1092b8-final).

ción correcta. Pero tampoco hace una suposición correcta el que asimila el principio del Todo al principio de los animales y de las plantas basándose en que las cosas más perfectas provienen siempre de cosas indeterminadas, imperfectas, razón por la que afirma que en el caso de las entidades primeras las cosas son también así, de modo que el Uno Mismo no sería tampoco algo determinado[36]. Y es que también en aquel caso son perfectos los principios de que proceden tales cosas: un hombre, en efecto, engendra a un hombre, y el semen no es lo primero.

Es también absurdo hacer que el lugar se genere al mismo tiempo que los sólidos matemáticos (pues el lugar es propio de las cosas individuales; por eso están separadas entre sí localmente, mientras que las cosas matemáticas no están en lugar ninguno), así como decir que están en algún lugar, pero no de qué naturaleza es el lugar ⟨que les es propio⟩.

* * *

Por otra parte, los que a partir de los principios hacen derivar las cosas que son y los números, primeros entre las cosas que son, deberían precisar de qué manera el número procede de los principios, no sin distinguir previamente de cuántas maneras algo puede provenir de algo. ¿Acaso por mezcla?[37]. Pero no todo puede mezclarse, y, además, lo que se genera es otra cosa, de modo que el Uno no será ya separado ni una naturaleza distinta, por más que ellos lo pretendan. ¿Por composición, entonces, como una sílaba? Pero en tal caso es necesario que los elementos tengan posición, y el que los piense, pensará por separado el Uno y la Multiplicidad. El número será, desde luego, esto: unidad *más* pluralidad, o el Uno *más* lo Desigual. Y

---

[36] La crítica se refiere a Espeusipo. Cf. *supra*, 4, 1091a33-36, y n. 32; también XII 7, 1072b30-1073a3.

[37] Sobre las naturalezas respectivas de la mezcla *(míxis)* y de la combinación *(sýnthesis)*, cf. *De Gen. et Corr.* I 10, 328a2-31

puesto que «derivar de ciertas cosas» es, a veces, derivar de elementos inmanentes, y a veces no, ¿de cuál de estas dos maneras deriva el número? De elementos inmanentes sólo es posible en aquellas cosas de que hay generación. ¿Derivará, entonces, como de un semen? Pero no es posible que algo salga de lo indivisible. ¿Derivará, acaso, como de un contrario que no permanece? Pero todas las cosas que derivan así, derivan, además, de algo que permanece. Desde luego, puesto que ponen al Uno como contrario —éste [38] frente a la Pluralidad y aquel otro [39] frente a lo Desigual, tomando al Uno como Igual—, el número provendrá como de contrarios. Hay, pues, un tercer elemento que permanece, a partir del cual, juntamente con uno de los contrarios, es o se genera el número. Además, ¿por qué todas las cosas que proceden de contrarios, o en las cuales hay contrarios, se corrompen, incluso si proceden de todo el contrario, y el número, sin embargo, no? Nada, en efecto, se dice acerca de este punto. Y, desde luego, el contrario destruye al contrario, tanto si es inmanente como si no; así, por ejemplo, el Odio destruye la mezcla [40] (aunque no debería, ya que no es contrario de ésta).

* * *

Por otra parte, tampoco se precisa en absoluto de qué manera los números son causas de las entidades y del ser [41]: ¿lo

[38] Espeusipo.

[39] Platón.

[40] En la cosmología de Empédocles.

[41] Con este párrafo da comienzo el último de los puntos en torno a los cuales se articula la crítica aristotélica contra las doctrinas que sostienen la subsistencia de los Números: la (inexplicable e imposible) causalidad de los Números. A partir de aquí (y hasta el párrafo final del capítulo próximo y último, 1093b21), la crítica se dirige específicamente contra los Pitagóricos y pitagorizantes (cf. Ross, II, 493). (Éurito, al que alude Aristóteles inmediatamente, fue un pitagórico discípulo de Filolao.) Cf. las indicaciones de ALEJANDRO, 826, 35 ss.

son como límites (como los puntos son límites de las magnitudes, y como Éurito establecía cuál es el número de cada cosa, por ejemplo, éste del hombre y éste del caballo reproduciendo con piedrecitas las formas de los vivientes, del mismo modo que reproducen el triángulo y el cuadrilátero los que transportan los números a las figuras), o bien porque la armonía es una proporción de números, y lo mismo el hombre y cada una de las demás cosas? Pero, ¿cómo van a ser números las afecciones, blanco, dulce y caliente? Por otra parte, es obvio que los números no son entidad ni causa de la conformación de las cosas, pues la entidad es proporción formal, mientras que el número es materia[42]. Por ejemplo, la entidad de la carne o del hueso es número en el sentido de que son tres las partes de fuego y dos las de tierra. Y sea lo que sea, siempre es el número *de* ciertas cosas, ⟨de porciones⟩ de fuego, o de tierra, o de unidades, mientras que la entidad es la proporción de tal cantidad respecto de tal cantidad en la mezcla. Ahora bien, tal proporción no es número, sino proporción de la mezcla de números corpóreos o del tipo que sean. Así pues, el número no es causa productiva (ni el número en general ni el que consta de unidades), ni tampoco es materia, ni tampoco proporción y forma de las cosas. Ni tampoco es causa entendida como fin.

[42] Si se opta por explicar la causalidad de los Números en razón de la armonía, hay que cargar con las consecuencias derivadas de que ésta es «una proporción *de* números» (1092b14): los números constituyen los elementos materiales de la armonía, mientras que su determinación formal corresponde a la proporción.

CAPÍTULO SEXTO

⟨QUE LOS NÚMEROS SEAN CAUSAS ES IMPOSIBLE⟩[43]

Cabe plantear el problema de cuál es el bien que proviene de los números por el hecho de que la mezcla se exprese en un número, tanto si éste es fácilmente calculable como si es impar. Pues, desde luego, el aguamiel no será en absoluto más curativo si está mezclado en la proporción de tres a tres, sino que será más provechoso si está suficientemente aguado, aun sin responder a ninguna fórmula precisa, que si apenas está mezclado, aunque sea conforme a una fórmula. Además, las fórmulas de las mezclas consisten en una suma de números, no en números[44], por ejemplo, $3 + 2$, y no 3×2. En las multiplicaciones, en efecto, el género ha de ser el mismo, de modo que la serie de los factores $1 \times 2 \times 3$ ha de medirse por el uno, y la de los factores $4 \times 5 \times 7$ ha de medirse por el cuatro. Todas estas series, pues, han de medirse por lo mismo. Por consiguiente. no es posible que el número del fuego sea $2 \times 5 \times 3 \times 7$, y el del agua 2×3.

1093a Por otra parte, si todas las cosas participan necesariamente del número, necesariamente muchas cosas resultarán ser lo mismo, y el mismo número corresponderá a esta cosa y a la

[43] El capítulo contiene una serie de argumentaciones encaminadas a mostrar que *los números no pueden ser causas* de las cosas, ni de sus propiedades, ni de acontecimiento real alguno. Cf. *supra*, n. 41.

[44] «Consisten en una suma de números, *no en números*». Aristóteles quiere decir: *no en números homogéneos*, resultantes de una multiplicación, de la repetición *n veces* de una porción determinada de *la misma sustancia*. (No tres veces dos medidas de miel, por ejemplo, sino tres partes de agua *más* dos partes de miel.)

otra[45]. ¿Es esto, acaso, la causa, y la cosa existe por esto o, más bien, se trata de algo carente de evidencia? Por ejemplo, cierto número corresponde a los movimientos del sol, y otro a los de la luna, y otro a la vida y a la edad de cada animal. ¿Qué impide, entonces, que algunos de estos números sean cuadrados, otros cubos, otros iguales y otros dobles? Nada lo impide: más bien, resulta necesario moverse dentro de estos números, si es que todas las cosas participan del número. Además, cosas diferentes podrán caer bajo el mismo número y, por tanto, si el mismo número coincidiera en varias cosas, se identificarán entre sí aquellas que tuvieran la misma forma de número, por ejemplo, el sol y la luna se identificarían.

Pero ¿por qué han de ser causas tales cosas? Hay siete vocales, siete son las notas musicales, siete las pléyades, a los siete años se les caen los dientes (a algunos animales; a otros no, desde luego), siete fueron los de Tebas. ¿Acaso fueron siete estos últimos, o la pléyade consta de siete estrellas por eso, es decir, porque el número es de una naturaleza determinada? ¿O, más bien, aquéllos fueron siete por las puertas, o por cualquier otra causa, y ésta la contamos de este modo, mientras que en la Osa contamos diez estrellas y otros cuentan más? Y es que dicen también que las letras *xi, psi, zeta* son «consonan-

---

[45] «Necesariamente muchas cosas resultarán ser lo mismo, y el mismo número corresponderá a esta cosa y a la otra». El orden de estas dos puntualizaciones aparece invertido en la argumentación que viene a continuación. 1) *«El mismo número corresponderá a esta cosa y a la otra»:* si a cada cosa corresponde un número no tiene nada de extraño que más de una coincidan en él, o que entre sus números se cumplan ciertas relaciones (doble, cuadrado, etc.); *pero estas coincidencias no son argumento alguno en favor de la causalidad de los números* (1093a3-9). 2) *«Muchas cosas serán lo mismo»:* si el número es *la causa* del ser de las cosas, al mismo número corresponderá el mismo ser en las cosas, *i. e.*, las cosas cuyo número sea el mismo se identificarán entre sí (1093a9-14).

cias», y que son tres porque tres son los acordes musicales. No les importa en absoluto, sin embargo, que podría haber mil ⟨consonantes dobles⟩ como ésas (podría, en efecto, haber un único símbolo para el conjunto de *gamma* y *rho).* Y si se dijera que cada una de aquéllas es el doble que las otras consonantes y que ninguna de las otras lo es, habría que responder que, puesto que son tres los lugares[46], en cada uno de ellos se puede añadir el sonido de la *sigma,* y que por eso aquéllas son solamente tres, y no porque sean tres los acordes musicales, ya que los acordes musicales son más, mientras que aquéllas no pueden ser más de tres. Estos filósofos se asemejan a los antiguos comentaristas de Homero, que veían las pequeñas semejanzas pero pasaban por alto las grandes. Algunos dicen que se dan muchas semejanzas de este tipo: por ejemplo, que los acordes intermedios son de ocho y de nueve, y el verso es de diecisiete (equivalente a la suma de aquéllos) y que, por tanto, el movimiento es de nueve sílabas en la parte derecha del verso y de ocho en la parte izquierda; y que el número de letras que separa la A de la Ω es el mismo que separa el sonido más bajo del más agudo en las flautas, cuyo número es igual a la armonía del Cielo en su conjunto. Pero debe notarse que para nadie sería un problema señalar o encontrar tales coincidencias en las cosas eternas, toda vez que también es posible hacerlo en el caso de las corruptibles.

Pero las celebradas naturalezas que se dan en los números, así como las propiedades contrarias a ellas, y en general, las que se dan en las realidades matemáticas, tal como algunos las explican y las hacen causas de la naturaleza, parecen disi-

---

[46] Entiéndase, los lugares *de la boca:* dientes, labios y garganta, que dan lugar, respectivamente, a sonidos dentales, labiales y guturales. La adición de la *s* da lugar, a su vez, a las tres consonantes dobles *(xi, psi, zeta)* a que se refiere el texto unas líneas más arriba.

parse ante este tipo de análisis que nosotros hacemos (pues ninguna de ellas es causa en ninguno de los sentidos que hemos distinguido en relación con los principios). En algún sentido, ciertamente, ponen de manifiesto que el Bien se da en los números, y que a la columna de lo Bello pertenece también lo Impar, lo Recto, lo Cuadrado, las potencias de algunos números. Pues las estaciones coinciden con tal número, y las otras semejanzas que logran reunir a partir de los teoremas matemáticos tienen, todas ellas, el mismo alcance. Por eso parecen también meras coincidencias. Se trata ciertamente de accidentes, pero todas las cosas se corresponden entre sí y tienen unidad analógica; en efecto, lo análogo se da en todas las categorías de lo que es: «recto» es a la línea como «plano» a la superficie, y posiblemente como lo impar al número y lo blanco al color.

Además, los Números Ideales no son causa de los acordes musicales ni de cosas de este tipo. (Aquéllos, en efecto, difieren específicamente entre sí, incluso los iguales, ya que las unidades son también diferentes.) Por estas razones no puede, por tanto, afirmarse que hay Formas[47].

Así pues, éstas son las consecuencias, y todavía más podrían acumularse. Las muchas dificultades con que tropiezan en relación con la génesis de los números, así como el hecho de que no es posible sistematizarla en modo alguno, parece una prueba de que las realidades matemáticas no existen separadas de las sensibles, como algunos dicen, y también de que ellas no son los principios.

---

[47] De la tesis platónica de que los Números Ideales son cualitativamente distintos entre sí, puesto que *sus unidades son heterogéneas, no combinables* (cf. *supra*, XIII 6-8, en particular nn. 23 y 32, y pasaje correspondiente), Aristóteles deduce que *no pueden ser causas de las armonías musicales*. La premisa implícita es, obviamente, que *los números que componen las armonías musicales no están formados por unidades heterogéneas* (cf. ALEJANDRO, 836, 29-32).

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL